

I 133910

12

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

Probleme der Forschung

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. ALBERT EICHHS, LINZ

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	7
T. J. VAN BAVEL	
Auferstehung: Grund oder Objekt des Glaubens an Christus?	9
ALBERT FUCHS	
Die Behandlung der mt/lk Übereinstimmungen gegen Mk durch S. McLoughlin und ihre Bedeutung für die Synoptische Frage	24
HELGE KJAER NIELSEN	
Ein Beitrag zur Beurteilung der Tradition über die Heilungs- tätigkeit Jesu	58
PAUL T. COKE	
The Angels of the Son of Man	91
EERO REPO	
Fünf Brote und zwei Fische	99
HERMANN AICHINGER	
Zur Traditionsgeschichte der Epileptiker-Perikope Mk 9,14—29 par Mt 17,14—21 par Lk 9,37—43a	114
FELIKS GRYGLEWICZ	
Die Pharisäer und die Johanneskirche	144
NIELS HYLDAHL	
Die Erforschung der Apostelgeschichte — Linien und Tendenzen	159
REZENSIONEN	168
ABKÜRZUNGEN	182
AUTORENREGISTER	183
SCHRIFTSTELLENREGISTER	187
EINGESANDTE SCHRIFTEN	194

VORWORT

Auch der dritte Band der „SNTU“ bringt wie die beiden vorausgegangenen eine breite Auswahl exegetischer Arbeiten zum Neuen Testament. Teilweise war dafür wieder die Absicht maßgeblich, Autoren zu Wort kommen zu lassen, deren Veröffentlichungen in ihrer Muttersprache (dänisch, finnisch, holländisch, polnisch) den wenigsten benützlich wären. Diese bereits in Band 1 und 2 verwirklichte Zielsetzung wurde von verschiedenen Seiten sehr begrüßt und soll im Rahmen des Möglichen auch weiter beibehalten werden. Zugleich werden die „Studien“ aber in der Hinsicht eine Änderung erfahren, daß in Zukunft auch Aufsätze in Englisch und Französisch erscheinen, wofür in diesem Band ein erster Anfang gesetzt ist. Es ist zu hoffen, daß dies einem nicht geringen Kreis von Lesern die biblische Arbeit erleichtert.

Längstens mit dem dritten Band wird für die Abonnenten und Bezieher auch deutlich geworden sein, daß es sich bei den „Studien“ um eine periodische Veröffentlichung handelt, die ab 1979 zweimal jährlich — bei vermindertem Heftumfang — herauskommt, wobei ein eventueller Titel im Durchschnitt nur auf einen Teil des Inhalts Bezug nimmt. Es ist offenkundig, daß dies auch für den vorliegenden Band gilt.

Der Text der Beiträge wurde durchgehend etwas bearbeitet, doch geschah das auf Ersuchen bzw. mit ausdrücklicher Zustimmung der Verfasser, die deshalb für den Inhalt auch allein verantwortlich sind.

Es bleibt noch zu erwähnen, daß die notwendige Vereinheitlichung in der Zitation der Literatur, bei den Abkürzungen und ähnlichem von meiner Assistentin Fr. C. Eckmair durchgeführt wurde, die auch die Register erstellt hat. Für alle damit verbundene Mühe und den aufgewendeten Fleiß gebührt ihr aufrichtiger Dank.

A. Fuchs

Ein Beitrag zur Beurteilung der Tradition über die Heilungstätigkeit Jesu *

Einleitung

Die Evangelien — besonders die synoptischen — bringen uns die Auffassung bei, daß die Heilungen ein wesentlicher Teil der gesamten Tätigkeit Jesu waren — und dies nicht nur so verstanden, daß Jesus sehr oft Kranke geheilt hat, sondern vielmehr so, daß den Heilungen eine entscheidende Bedeutung beigemessen wurde, weil sie in engem Zusammenhang einerseits mit der Entthronung des Satansreiches, andererseits mit dem Anbruch der Herrschaft Gottes verstanden wurden.¹

Nun sind indessen diese Heilungstraditionen Gegenstand radikaler Kritik gewesen.² Die Frage erhebt sich aber, ob die Auffassungen, die das Ergebnis der genannten Kritik sind, dem Charakter der ntl Heilungsberichte Rechnung tragen. Diese Frage soll hier besonders an die Gesichtspunkte R. Bultmanns gerichtet werden, und zwar deshalb, weil die Auffassung R. Bultmanns für das Verständnis der Heilungsberichte innerhalb der ntl Forschung in entscheidender Weise bestimmend gewesen ist. Hinsichtlich R. Bultmanns Begründung seiner Auffassung sei besonders auf „Die Geschichte der synoptischen Tradition“, Göttingen 1970, 223ff verwiesen; hier soll nur der Grundgesichtspunkt präzisiert werden, nämlich

a) daß die Heilungsberichte hauptsächlich als ein sekundärer Teil der ntl Traditionen zu verstehen sind, und

* Das Folgende ist eine Übersetzung des schon 1973 auf Dänisch erschienenen Aufsatzes „Et bidrag til vurderingen af traditionen om Jesu helbredelsesvirksomhed“, in: DTF 36 (1973) 269—300. Deshalb sind Neuerscheinungen wie z. B. die beiden redaktionsgeschichtlichen Arbeiten von L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (SBB), Stuttgart 1974 und D. A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BZNW, 42), Berlin—New York 1975 und die u. a. von der neueren Literaturwissenschaft inspirierte Arbeit G. Theißens, *Urchristliche Wundergeschichte. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT, 8), Gütersloh 1974 nicht berücksichtigt.

¹ Siehe z. B. Mt 12, 22ff par.

² Hierzu hat vermutlich auch der Umstand, daß viele Heilungstraditionen als Wundererzählungen überliefert sind, erheblich beigetragen.

b) daß diese Berichte überwiegend von hellenistischen Traditionen bestimmt sind und in die christliche Überlieferung auf deren hellenistischer Stufe eingedrungen sind.

Im Hauptteil dieser Arbeit soll diese Auffassung nachgeprüft werden an Hand einer Analyse einiger repräsentativer Heilungsberichte; zunächst wird aber eine Reihe von verschiedenen, bedenkenwerten Einwänden, die gegen eine Konzeption wie die R. Bultmanns erhoben worden sind, — in einigen Hauptpunkten systematisiert — vorgelegt und kurz kommentiert.

I.

Kritik der Auffassung R. Bultmanns

1. Die Grenzen der formgeschichtlichen Methode dürfen nicht überschritten werden

Nicht ganz unberechtigt wird R. Bultmann — und anderen mit ihm — vorgeworfen, die Grenzen der formgeschichtlichen Methode zu überschreiten; dies ist der Fall, wo von der Form der ntl Heilungsberichte aus Schlußfolgerungen gezogen werden hinsichtlich der Frage, ob die betreffenden Berichte die Tätigkeit Jesu widerspiegeln. U. a. haben E. Fascher und E. Schick diesen Einwand vorgebracht.³ Der Letztgenannte formuliert seine Kritik z. B. so: „Wir vermissen — und das ist das Gesamtergebnis — eine peinlich genau durchgeführte Formgeschichte bei Bultmanns Behandlung der Wundergeschichten. Hier geht zuviel nebenher — oder sogar als Leitmotiv voraus —, was mit Formgeschichte nichts mehr zu tun hat. Erst recht wird das letzte Urteil über den Stoff, die Frage nach seiner Geschichtlichkeit, noch mehr von der persönlichen Einstellung des Forschers geformt werden“. ⁴ Der Einwand geht also darauf hinaus, daß man die Grenzen der Methoden, die in einer Untersuchung verwendet werden, genau respektieren muß; es ist z. B. ein methodischer Übergriff, allein vom „Sitz-im-Leben“ eines Berichtes aus die Frage zu beantworten, inwieweit die im Bericht geschilderte Begebenheit eventuell im Wirken des irdischen Jesus wurzelt. ⁵

³ E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik, Gießen 1924; E. Schick, Formgeschichte und Synoptikexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode, Münster 1940.

⁴ Schick, Formgeschichte, 135; siehe weiter S. 57 und Fascher, Methode, 130.

⁵ Es soll hier genannt werden, daß z. B. E. Gutwenger, Die Machterweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht, in: ZkTh 89 (1967) 176—190 — besonders

2. Die Bedeutung der Form darf nicht überbewertet werden

Für die Beurteilung der geschichtlichen Zuverlässigkeit der ntl Heilungsberichte ist es von entscheidender Bedeutung gewesen, daß eine weitgehende formelle Ähnlichkeit zwischen diesen Berichten und den — besonders älteren — nicht-christlichen Wundererzählungen der damaligen Zeit nachgewiesen worden ist. Zwei Gesichtspunkte sind aber gegen eine Überbewertung dieser formellen Ähnlichkeit anzuführen.

a) Ein guter Teil der formellen Ähnlichkeit rührt ganz einfach vom Inhalt her. So „fordert“ z. B. ein Heilungsbericht bestimmte formelle Elemente, um überhaupt eine Heilungserzählung zu sein.

b) Weiter ist die Ähnlichkeit zum Teil von der Tatsache aus zu erklären, daß die Gebiete um das östliche Mittelmeer — den Unterschieden zum Trotz — weitgehend in derselben Vorstellungswelt beheimatet waren.

Hierzu kommt, daß deutliche Unterschiede zwischen den evangelischen Berichten und dem zum Vergleich herangezogenen außerchristlichen Material beobachtet und hervorgehoben worden sind. Charakteristisch ist z. B. folgende Bemerkung von K. Kertelge: „Allerdings ist zugleich auf den Abstand der evangelischen Überlieferung von dem massiven Zauberwesen der hellenistischen Umwelt hinzuweisen, der sich auch darin zeigt, daß die viel weniger von magischen Vorstellungen durchdrungenen Wundererzählungen des Neuen Testaments schon als solche sich wohltuend abheben von denen der Umwelt“. ⁶ Wesentlich ist auch die Beobachtung, daß die Ähnlichkeit mit außerchristlichen Berichten in der apokryphen Literatur größer ist als in der evangelischen. Die Entwicklung scheint also deutlich in Richtung einer immer größeren Gleichheit gegangen zu sein. ⁷

187ff die formgeschichtliche Methode so definieren möchte, daß sie auch die Bestimmung eines vorösterlichen „Sitzes-im-Leben“ ermöglicht. Vgl. hinsichtlich der Logienüberlieferung H. Schürmann, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, in: H. Ristow—K. Matthiae (Hgg), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin ²1962, 342—370; jetzt auch in: H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 39—65.

⁶ K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT, 23), München 1970, 159; siehe aber auch 162f und z. B. L. J. McGinley, Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives. A Study in the Theories of M. Dibelius and R. Bultmann, Woodstock 1944 und P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1911.

⁷ Siehe z. B. Schick, Formgeschichte, 203. Als weitere Repräsentanten der unter Punkt 2 angeführten Gesichtspunkte sollen W. Knox, The Sources

3. Eindeutige Beispiele einer direkten Abhängigkeit ntl Heilungsberichte von nicht-christlichen Quellen sind nicht nachgewiesen worden

Es ist berechtigt — auch gegenüber R. Bultmann — die eben erwähnte Tatsache zu pointieren. Zwar gibt er zu, daß es nicht — oder mindestens nur vereinzelt — möglich ist, im uns bekannten religionsgeschichtlichen Quellenmaterial Erzählungen zu finden, die als Quellen bestimmter synoptischer Heilungsberichte aufzufassen sind; er fügt aber hinzu, daß dieses religionsgeschichtliche Material die Atmosphäre illustriert, Motive und Formen zeigt, wobei es hilft, „das Eindringen von Wundergeschichten in die evangelische Tradition zu verstehen“. ⁸ Diese Auffassung kommentiert E. Schick mit folgenden Worten: „Diese beiden bei Bultmann unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätze ‚illustrieren‘ noch etwas anderes: die Unbestimmtheit der ganzen Haltung Bultmanns. Der erste Satz lehnt ab, was der zweite wieder vorsichtig behaupten möchte. Außerdem darf man zwischen diesen Zeilen herauslesen, daß der Versuch, eine Übertragung nachzuweisen, im Grunde mißlungen ist“. ⁹

Auch in Strack-Billerbeck sind Beispiele aus der jüdischen Literatur, die die Annahme direkter Abhängigkeit nahelegen, nicht zu finden. ¹⁰

4. Die zeitlich kurze Überlieferungsgeschichte der ntl Traditionen darf nicht außer Acht gelassen werden

Die Überlieferungsgeschichte der ntl Heilungserzählungen ist zeitlich sehr kurz im Vergleich zu der der nichtchristlichen Traditionen, auf die ja oft verwiesen wird. Dies ist ein weiteres Argument dafür, dieses Vergleichsmaterial mit Vorsicht auszunützen, und veranlaßt mindestens folgende zwei Bemerkungen gegenüber einer Auffassung wie die R. Bultmanns:

of the Synoptic Gospels, I, Cambridge 1953 (z. B. S. 42) und G. H. Boobyer, The Gospel Miracles. Views Past and Present, in: The Miracles and the Resurrection (Theological Collections, 3), London 1964, 31—49 (z. B. S. 37) genannt werden.

⁸ R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT, 29), Göttingen ⁸1970, 253.

⁹ Schick, Formgeschichte, 133.

¹⁰ H. L. Strack—P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I—II, München ⁸1969 (= 1926). Vgl. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten und A. Schlatter, Das Wunder in der Synagoge (BFChTh, 16), Gütersloh 1912.

a) Je mehr Gesichtspunkte und Motive, die als Einfluß nicht-christlicher Traditionen bzw. als Gemeindetheologie¹¹ erklärt werden, desto mehr Schwierigkeiten bietet die Tatsache, daß dies sich im Lauf von ganz wenigen Jahrzehnten abgespielt haben soll.

b) Zu der eben genannten Schwierigkeit kommt, daß wir mit der Anwesenheit von Augenzeugen des Wirkens des irdischen Jesus rechnen müssen — und mit denen als kontrollierenden Faktoren. Es ist z. B. unwahrscheinlich, daß — im Lauf von wenigen Jahren — eine ganze Reihe von Traditionen über die Heilungstätigkeit Jesu hätte entstehen können, wenn dies nicht hauptsächlich dem Wirken des irdischen Jesus entspräche.¹²

Übrigens bezeugen auch die Traditionsschichten, die als die ältesten angesehen werden, die Heilungstätigkeit Jesu. „No scholar would claim to have unearthed an early layer of narrative traditions which contained no miracles or allusions to miracles“.¹³

5. Der Sprachgebrauch vieler Heilungsberichte scheint aramäischen bzw. semitischen Ursprung zu verraten

Es wird oft betont, daß auch die Heilungsberichte mehrere Beispiele von Semitismen und semitischen Ausdrucksweisen bieten. Hierzu bemerkt aber R. Bultmann, daß Semitismen — in einzelnen Fällen — auch in der vulgären Koinesprache nachgewiesen sind, und daß ein gewisser Einfluß von seiten der LXX sich geltend gemacht hat. Bezüglich aramäischer Wörter wie $\tau\alpha\lambda\iota\theta\acute{\alpha}\ \kappa\omicron\upsilon\omicron\mu$ und $\epsilon\phi\phi\alpha\theta\acute{\alpha}$ ist R. Bultmann der Meinung, daß sie sich nicht als Beweismaterial vorlegen lassen, weil sie zum Begriff der $\rho\eta\eta\sigma\iota\varsigma\ \beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\kappa\eta$

¹¹ Ein „argumentum e silentio“ dagegen, der Urgemeinde einen zu großen Einfluß zuzuschreiben, führt Boobyer, *Miracles*, 39 an: „to accuse the gospel evangelists of indiscriminately submerging historical fact in a flood of miracle-mongering to serve the interests of theological propaganda would be outright injustice. They could, in fact, be remarkably objective in what they record. For example, the changes which are *not* made in order to bring the gospel traditions into conformity with the Christian beliefs and practices of the apostolic age are sometimes more surprising than those which are“; ähnliche Gesichtspunkte bringen u. a. Schick, *Formgeschichte*, 145 und B. Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity* (CN, 20), Lund—Kopenhagen 1964, 42f vor.

¹² Siehe z. B. McGinley, *Form-Criticism*, 23f; A. Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels*, London 1941, 86; Schick, *Formgeschichte*, 265 und M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze, I, hg. von G. Bornkamm, Tübingen 1953, 336f.

¹³ Boobyer, *Miracles*, 40.

gehören, d. h. wunderwirkender Wörter, die „gerne in fremde, unverständliche Laute gekleidet bzw. in fremdsprachlicher Form weiter überliefert“ werden.¹⁴ Diese Erklärung des semitischen Gepräges der Heilungsberichte — ein Gepräge, das in diesen Berichten von demselben Ausmaß ist wie in den übrigen Traditionen — vermag aber E. Gutwenger z. B. nicht zu befriedigen. Er meint dagegen, daß das semitische Gepräge das hohe Alter der betreffenden Berichte bezeugt, „das nicht allzusehr von der irdischen Lebenszeit Jesu entfernt ist“.¹⁵ Es ist klar, daß das Vorhandensein von Semitismen und aramäischen Wörtern in den Heilungstraditionen nicht für, sondern gegen die Grundauffassung R. Bultmanns spricht.

6. Außerchristliche Quellen bezeugen die Heilungstätigkeit Jesu

Wenn man bedenkt, daß in außerchristlichen Quellen nur sehr spärliche Zeugnisse über den irdischen Jesus zu finden sind, ist es in unserem Zusammenhang beachtlich und bedeutungsvoll, daß gerade die Heilungstätigkeit (die Dämonenaustreibungen) Jesu zu den wenigen Einzelheiten gehört, die bezeugt sind. F. Hahn, der sich der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Auskünfte über Jesus in den nichtchristlichen Quellen gegenüber sehr kritisch verhält, faßt eine Besprechung dieser Quellen folgendermaßen zusammen: „So kann über die außerchristlichen Quellen insgesamt gesagt werden, daß ihr Ertrag inhaltlich gering ist; abgesehen davon, daß Jesus in einer offensichtlich besonderen Weise gewirkt hat, hingerichtet wurde und über seinen Tod hinaus Jünger fand, erfahren wir nichts“.¹⁶ Die „besondere Weise“, die F. Hahn nennt, bezieht sich auf jüdische Beschuldigungen, wonach Jesus Magie ausgeübt haben soll, was hier Dämonenaustreibungen heißt.¹⁷ F. Hahn verweist übrigens in diesem Zusammenhang auf die Mk 3,22ff parr zufolge gegen Jesus erhobene Beschuldigung, die Dämonen mit Hilfe von Beelzebul ausgetrieben zu haben.¹⁸

¹⁴ Bultmann, Geschichte, 255 und 238.

¹⁵ Gutwenger, Machterweise, 187.

¹⁶ F. Hahn, Die Frage nach dem historischen Jesus und die Eigenart der uns zur Verfügung stehenden Quellen, in: F. Hahn — W. Lohff — G. Bornkamm, Die Frage nach dem historischen Jesus (EvFor, 2), Göttingen ²1966, 7—40, 20.

¹⁷ Vgl. z. B. J. B. Aufhauser, Antike Jesus-Zeugnisse (KIT, 126), Bonn ²1925, 50f.

¹⁸ Hahn, Frage, 19. Vgl. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie. I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 95.

7. Die Heilungstätigkeit Jesu ist auch von Q bezeugt

R. Bultmann findet einen entscheidenden Unterschied zwischen dem Jesusbild des Mk-Ev und dem von Q. „Bei Q ist er [Jesus] vor allem der eschatologische Buß- und Heilsverkündiger, der Gesetzes- und Weisheitslehrer. Bei Mk ist er ein θεῖος ἄνθρωπος, ja mehr: der über die Erde wandelnde Gottessohn“. ¹⁹ Außerdem neigt R. Bultmann dazu, einerseits Q mit „palästinensisch“, andererseits Mk (vor allem die Wunderberichte bei Mk) mit „hellenistisch“ gleichzusetzen. Für eine solche, scharfe Unterscheidung können aber die betreffenden Traditionen kaum in Anspruch genommen werden; dies geht besonders aus folgenden Tatsachen hervor:

a) Zu den Traditionen, die Q angerechnet werden, gehört u. a. die Erzählung über die Heilung des Dieners eines Hauptmannes (bzw. des Sohnes eines königlichen Beamten). Also ist auch Q nicht ohne Heilungsberichte.

b) Der unwiderlegbare Unterschied zwischen Q und Mk ist zum Teil darin begründet, daß Q ganz besonders Logien wiedergibt, wogegen Mk überwiegend erzählende Traditionen — hierunter auch Heilungsberichte — bringt.

c) Auch die Logien in Q bezeugen die Heilungstätigkeit Jesu; beispielsweise werden hier Mt 11,2—5 par und 12,28 par genannt. Die betreffenden Stellen werden von den meisten Forschern als alte, wertvolle Traditionen angesehen, weshalb sie in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse sind. ²⁰

8. Auch die sogenannten „Apophthegmata“ sind Zeugen der Heilungstätigkeit Jesu

Die Traditionseinheiten, die R. Bultmann Apophthegmata nennt, sind nach seiner eigenen Auffassung überwiegend in der palästinensischen Urgemeinde geformt worden. Diese Traditionen betrachtet er als „ideale“ Szenen, d. h. daß die Situation — also der Rahmen des in den Apophthegmata zentralen und entscheidenden Jesuswortes — von der Urgemeinde gebildet ist. ²¹ Wenn nun diese

¹⁹ Bultmann, Geschichte, 256.

²⁰ Siehe mit Bezug auf Punkt 7 u. a. Boobyer, Miracles, 40f; F. Mußner, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung, München 1967, 24f und Richardson, Miracle Stories, 123. Daß Q die Heilungstätigkeit Jesu bezeugt, wird übrigens auch von R. Bultmann bemerkt; seine Grundauffassung ist aber davon fast unbeeinflusst.

²¹ Bultmann, Geschichte, 39f.

Auffassung auch nur einigermaßen der Wahrheit entsprechen sollte, muß man folglich konstatieren, daß man in der Urgemeinde nicht selten — wir können in den Evangelien sieben Fälle feststellen — einen Rahmen gebildet hat, in dem von einer Heilung Jesu erzählt wird. Dieses Verfahren der Urgemeinde ist schwer vorstellbar, wenn die Heilungstätigkeit nicht gerade etwas Charakteristisches für das Wirken Jesu gewesen wäre. Positiv kann man es so ausdrücken, daß auch die Apophthegmata als wertvolle Zeugen der Heilungstätigkeit des irdischen Jesus aufzufassen sind. Zwar hat R. Bultmann dies eigentlich nicht ganz übersehen; ²² er unterläßt aber — soweit ich sehe —, die Konsequenzen daraus zu ziehen.

9. Die Aussagen der Summarien über die Heilungstätigkeit Jesu

Früher war die Auffassung sehr verbreitet, daß die sogenannten Summarien sekundär sind im Verhältnis zu den verschiedenen Traditionen, die die Evangelien überliefern. Die Summarien wurden als Übergangsglieder aufgefaßt, in denen die Evangelisten typische Züge der verschiedenen, in den Evangelien vorkommenden Traditionen kurz zusammenfassen. Dieser Auffassung nach haben die Summarien natürlich keinen selbständigen historischen Wert.

Die Einwände gegen diese Auffassung scheinen aber immer stärker zu werden. Es wird die Meinung vertreten, daß die Summarien in dem Sinn primär sind, daß der Inhalt, d. h. die typischen Züge der Summarien, für die Auswahl der zur Verfügung stehenden Traditionen und für die Gestaltung der Evangelien mitbestimmend waren. ²³ Es wird zudem die Meinung vertreten, daß die Summarien schon im mündlichen Überlieferungsstadium als eine Art „Katechismuslehre“ über das Wirken Jesu gedient haben. ²⁴

Diese neuere Auffassung ist in unserem Zusammenhang von großem Interesse, insofern z. B. typische Summarien wie Mk 1,32—34 parr; 3,7—12 parr und 6,54—56 alle die Heilungstätigkeit Jesu bezeugen.

10. Zeugnisse der Heilungstätigkeit Jesu in kerygmatischen Aussagen

C. H. Dodd hat schon längst die Auffassung vorgelegt, daß wir neben anderen Stellen z. B. in Apg 10,37ff ein Zeugnis davon

²² Bultmann, Geschichte, 254.

²³ Siehe besonders H. Simonsen, Traditionssammenhæng og forkyndelssigte i Markusevangeliets fortællestof, Kopenhagen 1966, 112—149.

²⁴ Siehe z. B. B. Noack, Summarier, in: Gads Danske Bibelleksikon, II, [Kopenhagen 1966], Sp. 864.

haben, daß ein „Abriß“ des Wirkens des irdischen Jesus im urchristlichen Kerygma eingeschlossen war.²⁵ Bedeutungsvoll ist nun für die Beurteilung der Heilungstraditionen, daß gerade die Heilungstätigkeit in diesem Kerygma erwähnt ist — siehe z. B. Apg 10,37f und 2,22.

Zwar ist gegen C. H. Dodd der — gut begründete — Einwand erhoben worden, daß die genannten kerygmatischen Aussagen sowohl sprachlich als auch vom Inhalt her gesehen ganz offensichtlich 1k Gepräge tragen.²⁶ Die Wahrheit dieses Einwands schließt jedoch nicht aus, daß alte Bekenntnisformeln hinter diesen kerygmatischen Aussagen zu vermuten sind, wie E. Käsemann hervorgehoben hat.²⁷

Unter der Voraussetzung, daß wir also in der Apg tatsächlich alte — wenn auch von 1k bearbeitete — Traditionen haben (eventuell Bekenntnisformeln), können wir die Schlußfolgerung ziehen, daß die Heilungstätigkeit aller Wahrscheinlichkeit nach einen ganz zentralen Platz im Wirken des irdischen Jesus hatte.

II.

Die im vorigen Abschnitt erwähnten 10 Punkte — und andere, z. B. die Auffassung des Traditionsverlaufes, die u. a. B. Gerhardsson befürwortet, hätten genannt werden können²⁸ — haben ihrem verschiedenen Charakter zum Trotz dies gemeinsam, eine Auffassung wie R. Bultmanns zu problematisieren; sie regen deshalb an, diese Auffassung näher nachzuprüfen. Ein Beitrag zu einer solchen Nachprüfung soll im folgenden an Hand einer traditions-geschichtlichen Untersuchung einiger Heilungserzählungen geleistet werden — und zwar zweier Berichte über Dämonen-austreibung (Mk 1,21—28 und 5,1—20), des Berichtes über die Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5,25—34) und über die Auferweckung

²⁵ C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1951.

²⁶ Siehe zunächst U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen (WMANT, 5), Neukirchen 1974 und E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK, 3), Göttingen 1968 — z. B. 297f.

²⁷ E. Käsemann, *Wunder*, IV. Im NT, in: RGG, ³VI, Sp. 1835—1837, Sp. 1835. Siehe weiter Mußner, *Wunder*, 31f und Boobyer, *Miracles*, 40.

²⁸ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (ASNU, 22), Uppsala 1961. Siehe auch *ders.*, *Tradition*. Sehr interessant ist auch eine Aussage wie die in Lk 13,32f, denn in dieser wird nebenbei und unbetont die zentrale Plazierung der Heilungstätigkeit im Wirken Jesu bezeugt.

der Tochter des Synagogenvorstehers (Mk 5,22—24.35—43) und schließlich des Berichtes über die Heilung des blinden Bartimaios (Mk 10,46—52). Wir haben in diesen Traditionen eine repräsentative Auswahl der im Mk-Ev überlieferten Heilungsberichte.

Mk 1,21—28

Tradition und Redaktion

R. Bultmann ist der Auffassung, daß V.21a, V.22, die Wörter διδαχή καινή κατ' ἐξουσίαν καὶ in V.27 und schließlich V.28 als redaktionell zu beurteilen sind.²⁹ Viel spricht für die Richtigkeit dieser Auffassung, indem es doch hinsichtlich V.28 sehr schwierig ist, eine genügend begründete Entscheidung zu treffen; einige Forscher halten z. B. nur die Wörter τῆς Γαλιλαίας für redaktionell.³⁰

V.21a scheint die Funktion zu haben, den folgenden Heilungsbericht mit der in den vorhergehenden Versen geschilderten Berufungsszene zu verknüpfen. Dazu kommt, daß V.21a das Verb im Plural hat; V.21b dagegen bringt das Verb im Singular. Endlich spielen die Jünger, die zweifelsohne zum Subjekt des Verbs εἰσπορεύονται gehören, anscheinend gar keine Rolle im Heilungsbericht.

Hinsichtlich V.22 scheinen die Wörter ἐκπλήσσεσθαι³¹ und (besonders) διδαχή und διδάσκειν den redaktionellen Charakter des Verses zu verraten. Schwerwiegender als diese sprachlichen Argumente ist aber die Tatsache, daß V.22 unter Einfluß der in V.27 beschriebenen Reaktion formuliert zu sein scheint. Wäre nämlich V.22 ein ursprünglicher Teil des Berichtes, käme das Staunen der Anwesenden zweimal zum Ausdruck; — dies ist unwahrscheinlich. Hierzu kommt übrigens, daß eine Aussage wie die in V.22 in Mt 7,28f zu finden ist, wo sie den Abschluß der Bergpredigt bildet und ohne Verbindung mit einem Heilungsbericht steht. Es ist deshalb naheliegend anzunehmen, daß wir es mit einem selbständigen Traditionsfragment zu tun haben, das die Evangelisten an angemessenen Stellen eingeführt haben; das Vorhandensein dieses Fragments in V.22 könnte von ἐδίδασκεν in V.21 veranlaßt sein.

Wenn V.22 redaktionell ist, liegt es nahe, auch die Wörter

²⁹ Bultmann, Geschichte, 223f.

³⁰ Siehe z. B. R. Pesch, Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21—34.35—39), in: BiLeb 9 (1968) 114—128.177—195.261—277, 118 und Kertelge, Wunder, 51.

³¹ H. W. Kuhn, Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT, 8), Göttingen 1971, 172.

διδασχὴ καὶνὴ κατ' ἐξουσίαν in V.27 als redaktionell anzusehen.³² Die in diesem Vers geschilderte Reaktion, die sich besonders auf die Lehre Jesu bezieht, kommt nämlich etwas überraschend als Folge einer Dämonenaustreibung. Wenn man aber bedenkt, daß es Mk anscheinend sehr wichtig gewesen ist, gerade die Lehre Jesu und die Wirkung dieser Lehre hervorzuheben, werden die oben zitierten Wörter in diesem Zusammenhang verständlicher; sie sind nämlich als ein redaktioneller Zusatz zu verstehen in der Absicht, die Hauptursache der Reaktion auf die Lehrtätigkeit Jesu zu verschieben. Hier muß aber — mit R. Pesch — auf noch einen redaktionellen Eingriff aufmerksam gemacht werden. R. Pesch ist nämlich darin beizustimmen, daß der Satz τί ἐστὶν τοῦτο in V.27 seinen Sinn verliert, wenn die Wörter διδασχὴ καὶνὴ κατ' ἐξουσίαν als redaktionell entfernt werden; er ist deshalb der Meinung, daß die vor-mk Tradition Maskulinum und nicht Neutrum gehabt hat — daß also die Frage so lautete: τίς ἐστὶν οὗτος; dies wäre nicht nur hinsichtlich des Sinnes ein Gewinn, sondern es würde auch bedeuten, daß diese Frage dem ersten Teil der Jüngerfrage in Mk 4,41 entspräche.³³ Trifft die Auffassung R. Peschs zu, haben wir ein weiteres Beispiel dafür, daß die redaktionellen Eingriffe des Mk die Absicht hatten, die Aufmerksamkeit auf die Lehre zu lenken; dabei ist der Lehre eine größere Bedeutung zugemessen worden als es im vor-mk Bericht der Fall war.

Das Ergebnis dieser Überlegungen ist also, daß die Tradition, die Mk übernommen, bearbeitet und in seinem Evangelium weitergegeben hat, vermutlich von folgendem Ausmaß war: V.21b, V. 23—27 und vielleicht V. 28 (ganz oder teilweise); doch sind die Wörter διδασχὴ καὶνὴ κατ' ἐξουσίαν in V.27 redaktionell, und sowohl das Frage- als auch das Demonstrativpronomen im vorhergehenden Satz waren sicher ursprünglich Maskulinum.

Nach der Entfernung der redaktionellen Eingriffe haben wir einen typischen Heilungsbericht vor uns, auf den wir jetzt die Aufmerksamkeit richten werden. Uns geht es ja in diesem Aufsatz um den Ursprung der Heilungsberichte.

Die vormarkinische Tradition

Es ist meistens überaus schwierig, eine Tradition (z. B. einen Heilungsbericht) einigermaßen präzise in ihre Vorgeschichte zurück-

³² Kertelge, Wunder, 51; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (KEK, 1/2), Göttingen 1967, 38 und E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD, 1), Göttingen 1975, 23.

³³ Pesch, Tag, 118. R. Pesch wird hier u. a. von Kertelge, Wunder, 51 gefolgt.

zuverfolgen. So ist es auch sehr schwierig zu entscheiden, inwieweit die Tradition, die wir oben abgegrenzt haben, die ursprüngliche Form wiedergibt, bzw. ob in dieser Tradition mehrere Schichten zu spüren sind. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich hier zunächst auf V.24, der als Mittelpunkt des Berichtes zu charakterisieren ist; hinsichtlich der traditionsgeschichtlichen Verhältnisse dieses Verses bestehen drei Möglichkeiten:

- a) daß der ganze Vers einer älteren Traditionsschicht hinzugefügt worden ist,
- b) daß er immer der Tradition angehört hat,
- c) daß ein Teil des Verses ein späterer Zusatz ist.

a) Die erstgenannte Möglichkeit weist O. Bauernfeind, der den betreffenden Vers einer eingehenden Prüfung unterworfen hat,³⁴ ab, und zwar mit der Begründung, der Dämon hätte dann im ursprünglichen Bericht entweder etwas anderes — möglicherweise unartikulierte Laute — oder gar nichts gesagt. Im letzten Fall und in dem Fall, daß der Dämon einige unartikulierte Laute ausgesprochen haben soll, wäre das Schweigegebot in V.25 überflüssig.³⁵ Hat der Dämon zufolge des ursprünglichen Berichtes etwas anderes geäußert, läßt sich jedenfalls der Inhalt einer solchen Aussage nicht mehr erraten. Die Argumentation O. Bauernfeinds scheint schlüssig zu sein; es ist natürlich nicht ganz auszuschließen, daß eine ursprünglichere Äußerung des Dämons von der jetzigen ersetzt worden ist; es scheint aber nicht wahrscheinlich zu sein. Diese Möglichkeit werden wir deshalb nicht weiter verfolgen.

b) Der zweiten von den oben erwähnten Möglichkeiten schließt sich O. Bauernfeind an;³⁶ diese Meinung vertritt auch R. Pesch, der als Begründung angibt, daß gerade V.24b — der eventuell als sekundär im Verhältnis zu V.24a aufgefaßt werden könnte — und V.27b die Motive enthalten, die die Entstehung des Berichtes erklären können; folglich sind sie nicht als Hinzufügungen anzusehen.³⁷ Nach dieser Auffassung ist übrigens die unter a) erwähnte Möglichkeit, daß V.24 sekundär sein soll, ausgeschlossen. Die Annahme, daß V.24 ursprünglich in der jetzigen Gestalt existiert

³⁴ O. Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium (BWANT, 44), Stuttgart 1927, 3ff und 29ff.

³⁵ Bauernfeind, Worte, 29.

³⁶ Bauernfeind, Worte, 30.

³⁷ „Gerade die beiden genannten ‚für die Gattungstopik der reinen Wundergeschichte unmöglichen Züge‘, nämlich ‚die Vorstellung Jesu als ‚Heiligen Gottes‘ in V. 24b und ... die Beantwortung der erstaunten Frage von V. 27a ... mit jener Aussage über Jesus V. 27b‘ sind kein ‚Zuwachs‘ zur Erzählung auf einer Stufe zwischen einer ursprünglicheren Form und der markinischen Redaktion“ (Pesch, Tag, 123).

hat, ergibt sich nach O. Bauernfeind aus der Beobachtung, daß er eine sogenannte Abwehrformel bildet.³⁸

Jetzt erhebt sich die Frage, welche Schlußfolgerungen aus dieser Auffassung zu ziehen sind hinsichtlich des Alters und Ursprungs dieses Berichtes.

Zunächst soll eine Reihe von sprachlichen Beobachtungen genannt werden, die für eine Entstehung der Erzählung in einem semitischen Milieu sprechen. In V.24 fällt so der Ausdruck $\tau\acute{\iota} \eta\mu\acute{\iota}\nu \kappa\alpha\iota \sigma\acute{o}\iota$ auf, denn obwohl ähnliche Ausdrücke im klassischen Griechisch vereinzelt zu finden sind, ist doch die Annahme sehr wahrscheinlich, daß die zitierten Wörter als Wiedergabe eines semitischen Ausdruckes wie mah-lanu walak zu verstehen sind; vgl. z. B. 1 Kön 17,18.³⁹ Andere sprachliche Beobachtungen weisen in dieselbe Richtung; dies gilt z. B. dem Ausdruck $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota \acute{\alpha}\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\rho\tau\omega$ (V.23), denn erstens scheint $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ die Bedeutung eines unbestimmten Pronomens ($\tau\iota\varsigma$) zu haben — entsprechend dem hebräischen 'iš oder präziser: dem aramäischen Äquivalent; zweitens entspricht $\acute{\epsilon}\nu$ zweifelsohne der hebräischen Präposition $b\acute{e}$; schließlich ist auch $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \acute{\alpha}\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu$ (= *teme'ah ruah*) als eine typisch semitische Ausdrucksform zu bezeichnen.⁴⁰

Der schon erwähnten Vermutung, daß der Bericht semitischen Ursprungs ist, wird nicht von den noch nicht in Augenschein genommenen Aussagen in V.24 widersprochen. Die Anrede Ἰησοῦ Ναζαρενέ mit der ausdrücklichen Angabe, daß Jesus von Nazareth war, stimmt mit der (späteren) Lokalisierung des Berichtes in Kapharnaum gut überein.⁴¹ Weiter ist die spätjüdische Auffassung — z. B. von den Henochbüchern und dem Jubiläenbuch

³⁸ *Bauernfeind*, Worte, 3—18; siehe aber auch 29, wo es heißt: „Die Einheitlichkeit des 24. Verses selbst dürfte durch die Anlehnung an 1. Kge. 17,18 bis auf den kleinen Satz $\rho\acute{o}\iota\delta\acute{\alpha} \sigma\epsilon \tau\iota\varsigma \epsilon\acute{\iota}'$ gesichert sein. Und auch bei diesem Satz sind Sonderversuche gegenstandslos, falls er — entsprechend unserer oben S. 13ff. gewonnenen Vermutung — ganz auf der gleichen Linie liegt und den gleichen Sinn hat, wie die übrigen Worte. Solange diese Vermutung nicht scheitert, darf also mit der Einheitlichkeit des 24. Verses gerechnet werden“.

³⁹ Siehe *F. Blaf—A. Debrunner—F. Rehkopf*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1976, § 127, 3 und *H. G. Liddell—R. Scott—H. Stuart Jones*, A Greek-English Lexicon, Oxford 1968, 1798.

⁴⁰ Vgl. *W. Foerster*, $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu \kappa\tau\lambda.$, in: TWNT, II, 1—21, 16 und *Lohmeyer*, Mk, 36. Der Letztgenannte führt darüber hinaus den Ausdruck $\phi\omega\nu\eta\sigma\alpha\nu \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta \phi\omega\nu\eta$ und die Wortfolge in V. 26 an, „dazu populäre Wörter wie $\phi\iota\mu\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\sigma\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$, die transitiv gebraucht werden“, und er konkludiert: „Also liegt wohl eine aramäische Vorlage zugrunde“. Siehe aber auch *Bultmann*, Geschichte, 255.

⁴¹ Es kann als relativ sicher angesehen werden, daß Ναζαρενός auch ursprünglich als eine Bezeichnung der Herkunft Jesu verstanden wurde; vgl. übrigens *H. Schaeder*, Ναζαρενός , Ναζωραῖος , in: TWNT, IV, 879—884.

gekannt —, daß der Anbruch der Messiaszeit gleichzeitig die Überwindung der Macht der Dämonen ist, der Hintergrund, auf dem der Ausdruck ἡλθεσ ἀπολέσαι ἡμᾶς verstanden werden muß.⁴² Auch die Bezeichnung ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ lenkt den Gedanken auf jüdische Vorstellungen.⁴³ Nicht zuletzt ist diese Bezeichnung auf den Hohenpriester gemünzt — wo es überhaupt auf einen Menschen abgezielt ist — und die Verwendung der Bezeichnung in dem hier zur Diskussion stehenden Bericht scheint Kenntnis dieses Sachverhaltes zu verraten, denn zu den oben erwähnten jüdischen Vorstellungen, daß die Macht der Dämonen beim Anbruch der Messiaszeit gebrochen werden wird, gehört auch einigen Texten zufolge, daß gerade der Hohepriester der messianischen Zeit derjenige ist, der diese Macht brechen wird.⁴⁴ Von der jüdischen Vorstellung her, daß das Heilige den Gegenpol der Unreinheit bildet, scheint es zudem naheliegend, dem, der die unreinen Geister vertreiben kann, das Prädikat heilig zu geben. Was weiter den Ausdruck οἷδά σε τίς εἶ betrifft, muß zugegeben werden, daß mehr oder weniger deutliche Parallelen in den Beschwörungs- und Zauberformeln der Papyri zu finden sind.⁴⁵ Nun haben aber die Juden sicher auch solche Formeln gekannt,⁴⁶ wie sie sich auch der

⁴² Siehe in *Billerbeck*, IV/1, den Exkurs: Zur altjüdischen Dämonologie, 501—535; besonders 6 l, S. 521 und 527 ist in diesem Zusammenhang von Interesse.

⁴³ *E. Klostermann*, Das Markusevangelium (HbNT, 3), Tübingen 1971, 17 deutet an, daß der Ausdruck möglicherweise in 1 Kön 17,18 seine Erklärung findet; auf diese Stelle hat ja schon die Frage τί ἡμῖν καὶ σοὶ die Aufmerksamkeit hingelenkt. Es könnte sich nämlich so verhalten, daß das Wort der Witwe an Elias: ὁ ἄνθρωπος (ΑΝΘΣ) τοῦ θεοῦ als ὁ ἅγιος (ΑΓΙΟΣ) τοῦ θεοῦ aufgefaßt worden ist. Eine zweite Erklärungsmöglichkeit bietet *Schweizer*, Mk, 28, der in der vorhergehenden Anredeform Ἰησοῦ Ναζαρηνέ seinen Ausgangspunkt nimmt. Die Ähnlichkeit zwischen Ναζαρηνός und ναζιραῖος und die Tatsache, daß ναζιραῖος θεοῦ und ἅγιος θεοῦ in Ri 13,7 und 16,17 Alternativübersetzungen desselben hebräischen Ausdrucks sind, erklären — nach E. Schweizer — ἅγιος in Mk 1,24 als herbeigeführt von Ναζαρηνός. Keine der beiden Erklärungen scheint aber überzeugend zu sein. Die Situation selber mit dem Gegensatz zum unreinen Geist macht im jüdischen Bereich die Bezeichnung ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ natürlich.

⁴⁴ *Billerbeck*, IV/1, 527 zitiert aus TestLevi 18,1,2 folgendes: „Beliar wird von ihm (dem Hohenpriester der messianischen Zeit) gebunden werden, und er (der Hohepriester) wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten“. Siehe ferner die Auslegung zur Stelle bei *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Markus (THK NT, 2), Berlin 1974, 42f und *G. Friedrich*, Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern, in: ZThK 53 (1956) 265—311 — besonders 275ff.

⁴⁵ Siehe besonders *Bauernfeind*, Worte, 14f.

⁴⁶ Siehe z. B. *H. Mosbech*, Apostlenes Gerninger indledet og forklares, Kopenhagen 1938, 232f und *C. K. Barrett*, The New Testament Background. Selected Documents, London 1956, 31.

Bedeutung der Kenntnis des Namens jemandes bewußt waren, weshalb der Satz $\alpha\lambda\delta\alpha\ \sigma\epsilon\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}$ in keiner Weise der aus anderen Gründen nahegelegten Annahme, daß V.24 auf jüdischem Boden formuliert ist, zu widersprechen braucht.

Obwohl es also als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden muß, daß die hier zur Diskussion stehende Tradition nicht hellenistischen, sondern palästinensischen Ursprungs ist, läßt dies aber nicht die Schlußfolgerung zu, wir besäßen hier eine präzise Beschreibung dessen, was in Kapharnaum geschehen ist und dort gesagt wurde; es läßt sich zudem nicht mit Sicherheit behaupten, daß die Begebenheit in Kapharnaum stattgefunden hat. Dagegen scheint es nicht zweifelhaft zu sein, daß die Gestaltung der Tradition von der Überzeugung bestimmt ist, daß die Auseinandersetzung Jesu mit dem Dämon im Licht des entscheidenden Kampfes zwischen dem Messias und dem Satansreich zu verstehen ist — zudem als Teil dieses Kampfes.⁴⁷ Diese Auffassung legte es nahe, in der Beschreibung der Begegnung Jesu mit dem Dämonbesessenen Formulierungen zu wählen, die bis zu einem gewissen Grad zeitgenössischen Abwehr- und Beschwörungsformeln ähnlich sind.⁴⁸

Für die Beurteilung der hier diskutierten Dämonenaustreibung — und der ntl Dämonenaustreibungen überhaupt — ist auch eine Beantwortung folgender Frage von entscheidender Bedeutung: Rührt die Überzeugung, daß die Dämonenaustreibungen Teil des Kampfes des Messias gegen Satan bzw. der Gottesherrschaft gegen das Satansreich waren, von Jesus her oder ist sie eine sekundäre Deutung?⁴⁹ Daß der erste Teil dieser Alternative zu bejahen ist, scheint über jeden Zweifel erhaben; dies ergibt sich u. a. aus mehreren Aussagen, die als authentische Jesusworte anzusehen sind und von denen hier Mt 12,28 par hervorgehoben werden soll. Die Hervorhebung gerade dieser Stelle ist in unserem Zusammenhang umso

⁴⁷ Siehe *Bauernfeind*, Worte, 34, wo es u. a. heißt: „Im Hintergrunde steht der Kampf des Messias mit dem Reich des Satans. Wer beim Erzählen unter der Macht dieser Vorstellung stand, der berücksichtigte naturgemäß die Gegenanschlüsse des Widersachers stärker, als der Erzähler einer beliebigen anderen Dämonenaustreibung“.

⁴⁸ H. C. Kee, The Terminology of Mark's Exorcism Stories, in: NTS 14 (1967—68) 232—246 sieht in der Begegnung zwischen Jesus und dem Dämon einen Kampf heilsgeschichtlicher Bedeutung, denn $\epsilon\pi\iota\tau\upsilon\lambda\epsilon\iota\omega$ entspricht der semitischen Wurzel g'r, die oft als term. techn. für das Befehlswort Gottes, das die Unterordnung der bösen Mächte bewirkt und damit die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes in der Welt ermöglicht, verwendet wurde.

⁴⁹ Daß diese Überzeugung eine Reihe der ntl Traditionen geprägt hat, läßt sich nicht bestreiten; siehe z. B. B. Noack, Satanás und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie, Kopenhagen 1948, u. a. 114; R. Leivestad, Christ the Conqueror. Ideas of Conflict and Victory in the New Testament, London 1954, 254.

wichtiger, als R. Bultmann, dessen Beurteilung der Heilungsberichte hier nachgeprüft wird, der — übrigens sehr verbreiteten — Meinung ist, daß Mt 12,28 par ein authentisches Jesuswort ist.⁵⁰

Hat nun Jesus selber seine Dämonenaustreibungen im engen Zusammenhang mit dem Anbruch der Gottesherrschaft und der Überwindung des Satansreiches verstanden, so ist doch die Annahme überaus wahrscheinlich, daß auch die Zeitgenossen Jesu — und damit ist in diesem Zusammenhang zunächst an diejenigen gedacht, die Jesus folgten und von denen einige Urheber und Träger der ältesten Jesustraditionen waren — an diesem Verständnis beteiligt waren. Es steht deshalb nichts im Weg, daß der Bericht über Jesu Austreibung des unreinen Geistes in Kapharnaum an diesem zentralen Punkt der Sache nach ursprünglich ist. Die Autorität Jesu und seine Macht über den Dämon treten im ganzen Bericht deutlich hervor; nicht nur V.24 bezeugt also die oben skizzierte Auffassung.⁵¹

Für eine Beurteilung des Alters des Berichtes ist auch die Tatsache von Bedeutung, daß keine der allmählich häufig verwendeten christologischen Bezeichnungen in diesem Bericht vorkommt — dagegen der Ausdruck $\delta \kappa\alpha\tau\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$, der darüber hinaus nur in Joh 6,69 zu finden ist. Dies bestätigt die Auffassung, daß dieser Bericht als eine alte Tradition zu beurteilen ist.

Aus dem unter b) Vorgelegten ist zu folgern, daß der Ursprung der besprochenen Tradition ziemlich früh anzusetzen ist, d. h. sehr wahrscheinlich auf palästinensischem Boden. Der Grundgesichtspunkt R. Bultmanns — daß die Heilungsberichte einen sekundären Traditionsteil primär hellenistischen Ursprungs ausmachen — kann folglich in diesem Bericht keine Unterstützung finden, vielmehr wird ihm von der betreffenden Tradition widersprochen.⁵²

⁵⁰ Bultmann, Geschichte, 174. „Das zweite [d. h. Mt 12,28] kann m. E. den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen, den wir für ein Jesuswort anzunehmen in der Lage sind: es ist erfüllt von dem eschatologischen Kraftgefühl, das das Auftreten Jesu getragen haben muß“.

⁵¹ Bauernfeind, Worte, 34 ist der Meinung, „daß unsere Perikope längst vor ihrer Aufnahme in das Markusevangelium schon messianischen Charakter trug, so wie das für Mk. 10, 46ff.; 11,1ff. allgemein zugestanden wird“. Pesch, Tag, 125 sieht die Kenntnis des Erzählers von dem „unbezweifelbar außergewöhnliche[n] exorzistische[n] Wirken Jesu, das in den Evangelien in Jesusworten besonders gut bezeugt ist“, als einen wesentlichen Grund der Entstehung der Tradition.

⁵² Kertelge, Wunder, 55 bemerkt, daß der Bericht seiner ursprünglichen Absicht nach auf Mission abgezielt war; er spricht von einer Missionsgeschichte. Bei Pesch, Tag, 125 heißt es ähnlich: „Den Ort der Entstehung muß man wohl in der Mission der frühen Kirche auf jüdisch-hellenistischem Boden suchen. Die Missionare konnten mit einer solchen Erzählung das überlieferte Wissen um Jesu exorzistische Tätigkeit propagandistisch aus-“

c) Die dritte der oben erwähnten Möglichkeiten hinsichtlich des Verständnisses von V.24 ist die, daß ein Teil des Verses sekundär ist. Der Teil, der im Verdacht stehen könnte, sekundär zu sein, ist besonders der Satz: οἷδά σε τίς εἶ, ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ.⁵³ Nach dieser Auffassung sind folglich zwei Schichten innerhalb der vor-mk Tradition festzustellen. Diese Meinung vertritt A. Fridrichsen,⁵⁴ der bezüglich Mk 1,23—28 u. a. bemerkt: „nous voyons immédiatement que l'un des éléments dont elle se compose a été surajouté: c'est le nom de l'exorciste. Nous avons ici une véritable confession de foi: ‚Nous savons qui tu es ...‘. Mais pourquoi ce long et prolixe discours au moment même du danger suprême?“⁵⁵ Nur eine Antwort kommt nach A. Fridrichsen in Frage: „nous remarquons ici de nouveau⁵⁶ les exigences de l'apologétique que nous connaissons déjà suffisamment: Le démon, lui-même, défend Jésus contre cette calomnie d'être un magicien. Il confesse devant tous que Jésus est le Saint de Dieu“. ⁵⁷ Die Absicht des Berichtes ist nach dieser Auffassung apologetischer Art.⁵⁸

Wir brauchen hier nicht zwischen den unter b) und c) besprochenen Auffassungen eine endgültige Entscheidung zu treffen, weil es in diesem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung ist,

werten, indem sie Jesu Überlegenheit veranschaulichten als die einzigartige Überlegenheit des ‚Heiligen Gottes‘, des wahren Propheten der Endzeit“. Zu dieser ziemlich verbreiteten Auffassung dieser und anderer Heilungserzählungen ist zu sagen, es wäre eine voreilige Schlußfolgerung, würde man immer die Missionssituation als „Sitz-im-Leben“ der Heilungsberichte verstehen. Es genügt, auf die atl und rabbinischen Wundergeschichten zu verweisen, denn sie wurden überliefert, ungeachtet dessen, daß sie in der Missionstätigkeit anscheinend gar keine Rolle gespielt haben. Entscheidend ist aber in unserem Zusammenhang, daß die Erzählung auch nach R. Pesch „das überlieferte Wissen um Jesu exorzistische Tätigkeit“ voraussetzt.

⁵³ Der Satz οἷδά σε τίς εἶ ist relativ häufig in hellenistischen Texten bezeugt; deshalb ist es auch dieser Teil des vielleicht etwas überladenen Verses, der besonders im Verdacht steht, sekundär zu sein.

⁵⁴ A. Fridrichsen, *Le Problème du Miracle dans le Christianisme primitif* (EHPHr, 12), Paris 1925, 78f. Anscheinend mißversteht K. Tagawa, *Miracles et Evangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc* (EHPHr, 62), Paris 1966, 85 in diesem Punkt A. Fridrichsen, wenn er schreibt: „Selon lui [= Fridrichsen], ‚le Saint de Dieu‘ est une interpolation due à l'évangéliste destinée à justifier — presque excuser — la présence de ce récit de miracle: Jésus n'exorcise pas comme le ferait un magicien“.

⁵⁵ Fridrichsen, *Problème*, 78.

⁵⁶ A. Fridrichsen hat im Vorhergehenden (S. 70ff) Mk 3,20ff parr und Mt 12,27f par besprochen.

⁵⁷ Fridrichsen, *Problème*, 78.

⁵⁸ Fridrichsen, *Problème*, 78 erklärt φημίθητι als ein in Exorzismen allgemein vorkommendes Wort, das ursprünglich ganz unbetont war; später hat dann — weiterhin nach A. Fridrichsen — Mk gerade dieses Wort unterstrichen.

welcher der beiden Auslegungen der Vorzug zu geben ist. Es soll nur pointiert werden — und dies ist andererseits entscheidend —, daß es, unter der Voraussetzung, daß A. Fridrichsens Auslegung die Wahrheit trifft, als gegeben angesehen werden muß, daß die Traditionen über die Heilungstätigkeit Jesu nach der Auffassung der Urgemeinde sowohl etwas Wahres⁵⁹ als auch Wichtiges widerspiegeln. Denn daß die Urgemeinde zunächst solche Traditionen — aus irgendwelchen Gründen — erzeugt haben sollte, und später Erzählungen gebildet hätte, deren Absicht es war, gerade die Heilungstätigkeit zu verteidigen, ist extrem unwahrscheinlich. Dagegen wird eine solche Apologie, die A. Fridrichsen also in Mk 1,23—28 findet, verständlich, wenn es feststeht, daß Jesus einerseits viele Heilungen — hierunter auch Dämonenaustreibungen — vorgenommen hat und daß andererseits gerade aus diesem Anlaß Beschuldigungen gegen Jesus gerichtet wurden — Beschuldigungen, die darauf hinausgingen, daß Jesus mit Beelzebul im Bündnis stand; dies ist Jesus — nach zuverlässigen ntl Traditionen — zweifelsohne vorgeworfen worden.

Der Bericht Mk 1,23—28 ist also A. Fridrichsen zufolge ein Beispiel dafür, daß eine Erzählung über eine Dämonenaustreibung irgendwann auf der vor-mk Überlieferungsstufe erweitert worden ist — und zwar mit V.24b. Damit war — wie schon genannt — die Absicht: „Après ces paroles de l'Esprit, 1,24, on ne peut plus mettre en doute par quelle puissance Jésus chasse les démons. Comment peut-on parler de l'alliance et du secours de Béeelzeboul, quand les Esprits eux-mêmes appellent Jésus le Saint de Dieu?“⁶⁰

Schließlich soll betont werden, was hier besonders von Interesse ist, daß sich auch nicht die Auffassung A. Fridrichsens⁶¹ mit dem Grundgesichtspunkt R. Bultmanns betreffs der Heilungserzählungen vereinen läßt, denn eine bewußt ausgeformte Apologie der Heilungstätigkeit (in casu Dämonenaustreibung) Jesu scheint ganz überflüssig, wäre diese Tätigkeit nicht zentral im Wirken des irdischen Jesus.⁶²

⁵⁹ In dem Sinn, daß sie als zuverlässige Zeugen der Tätigkeit des irdischen Jesus verstanden wurden.

⁶⁰ Fridrichsen, *Problème*, 79.

⁶¹ Tagawa, *Miracles*, 85 und *Bauernfeind*, *Worte*, 78ff weisen diese Auslegung ab und zwar mit der Begründung, die Apologie eines Dämons sei von zweifelhaftem Wert.

⁶² Von Mk 1 wird hier nur 1,21—28 besprochen. Es verdient aber erwähnt zu werden, daß der folgende Bericht über die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Vv. 29—31) zweifelsohne authentisch ist; kein „besonderes Interesse“ läßt sich nämlich anführen, das die Entstehung des Berichtes und sein Vorkommen im Mk-Ev erklären kann. Weiter rührt der dritte

Mk, Kapitel 5

In Mk 5 finden sich drei Berichte, die unmittelbar viele fremdartige Züge zu enthalten scheinen; sie sind deshalb auch Gegenstand radikaler Kritik gewesen. Methodisch muß es als angemessen betrachtet werden, gerade diese Berichte in unsere Untersuchung einzubeziehen, denn bis zu einem gewissen Grad können sie vermutlich als Prüfstein der Auffassung R. Bultmanns dienen.

Mk 5, 1—20

E. Wendling hat die Annahme vorgelegt, Mk 5,1—20 sei auf dem Hintergrund von 1,23—28 gebildet.⁶³ Diese Auffassung ist besonders auf sprachlichen Ähnlichkeiten aufgebaut; es handelt sich u. a. um ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτω (1,23 und 5,2), das Verb κράζειν (1,23 und 5,5.7), den Ausdruck φωνῇ μεγάλῃ (1,26 und 5,7) und nicht zuletzt die Frage τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ (1,24) gegenüber τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ (5,7). Nun trägt aber gerade der letztgenannte Vergleich umgekehrt dazu bei, die Annahme E. Wendlings als unwahrscheinlich hervortreten zu lassen, denn es läßt sich nicht erklären, weshalb wir in 5,7 Singular haben, obgleich 1,24 Plural liest — zumal gerade Plural sowohl dem Namen λεγιών als auch dem Satz πολλοὶ ἐσμεν in 5,9 entsprechen würde. Sollten nun λεγιών und πολλοὶ ἐσμεν spätere Hinzufügungen sein und bestand folglich ursprünglich kein Gegensatz zwischen Singular und Plural, gibt es trotzdem keinen genügenden Grund, den Plural nicht festzuhalten — falls nun eine solche Abhängigkeit vorhanden wäre —, wenn ja Plural in 1,24 verwendet werden kann.⁶⁴ Zu dem Genannten kommen andere wesentliche Unterschiede zwischen den beiden Berichten, weshalb wir im folgenden von der Annahme E. Wendlings absehen werden.

(und letzte) Heilungsbericht in Mk 1 (die Heilung des Aussätzigen, VV. 40—45) auch zufolge *Bultmann*, Geschichte, 255 von der palästinensischen Gemeinde her. Diese Berichte tragen also dazu bei, die Grundauffassung R. Bultmanns zu problematisieren. *Pesch*, Tag, 274 ist übrigens auch der Meinung, „Der vormarkinische ‚Tag von Kapharnaum‘ dürfte alter galiläischer Tradition entstammen“.

⁶³ *E. Wendling*, Die Entstehung des Marcus-Evangeliums. Philologische Untersuchungen, Tübingen 1908, 45f.

⁶⁴ Siehe *Kertelge*, Wunder, 104 und *Bauernfeind*, Worte, 23f. Vgl. aber auch *R. Pesch*, Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte (SBS, 56), Stuttgart 1972, 25 und 44.

Tradition und Redaktion

Mk 4,35—5,43 macht nach verbreiteter Auffassung eine Sammlung von Wundergeschichten aus, die auch vor ihrer Aufnahme in Mk als Sammlung überliefert wurden und die nicht Gegenstand wesentlicher, redaktioneller Bearbeitung gewesen sind. Obwohl einige Forscher meinen, in Mk 5,1—20 einzelne redaktionelle Eingriffe feststellen zu können — z. B. am Anfang der Erzählung,⁶⁵ in V.8⁶⁶ und am Ende⁶⁷ —, werden wir diese möglichen redaktionellen Bearbeitungen übergehen, weil sie in unserem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung sind.

Die vormarkinische Tradition

In der „Geschichte der synoptischen Tradition“ ist im Hinblick auf Mk 5,1—20 folgender Nebensatz zu lesen: „als die Geschichte auf Jesus übertragen wurde“. ⁶⁸ Der Bericht ist also nach R. Bultmann ein typisches Beispiel des üblichen Verfahrens, Jesus als Subjekt, als den Handelnden in existierende Wundererzählungen einzusetzen. R. Bultmann macht darauf aufmerksam, daß die für eine Dämonenaustreibung typischen Züge vorhanden sind, verweist auf das Motiv des betrogenen Teufels und auf die verbreitete Vorstellung, daß der, der Kenntnis von dem Namen einer Person erhalten hat, gleichzeitig Macht über diese bekommen hat.

Es ist mit den Händen zu greifen, daß der Stil der zur Diskussion stehenden Erzählung breit und volkstümlich ist; es ist aber die Frage, welche Schlußfolgerungen diese Beobachtung ermöglicht. Eine Beantwortung dieser Frage ist nicht ganz einfach, denn O. Bauernfeind ist beizustimmen, wenn er bemerkt: „Der Gedanke andererseits, daß die primitive Art des ganzen Vorstellungsmaterials gegen genuin christliche und für vorchristliche Entstehung unserer Erzählung spreche, dürfte auf einer unrichtigen

⁶⁵ Bultmann, Geschichte, 224 und besonders 369; vgl. übrigens den textkritischen Apparat zur Stelle.

⁶⁶ Bultmann, Geschichte, 224.

⁶⁷ W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 41969 (= 1901), 139ff; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, hg. von G. Bornkamm, Tübingen 41971, 70f; Schweizer, Mk, 63.

⁶⁸ Bultmann, Geschichte, 225; vgl. 246. Auch z. B. Kertelge, Wunder, 102 nimmt eine außerchristliche Herkunft dieses Berichtes an, wie aus folgendem Satz hervorgeht: „Dieser Zug scheint von einer vorchristlichen Gestalt der vorliegenden Geschichte stehengeblieben zu sein“. Siehe auch z. B. B. Diderichsen, Markusevangeliet, Kopenhagen 1970, 60.

Auffassung des Urchristentums beruhen“. ⁶⁹ Denn es verhält sich ja in keiner Weise so, daß die Urheber und Träger der christlichen Traditionen in ihrer eigenen — von der Umgebung abgegrenzten — Vorstellungswelt lebten.

Viel spricht für die Annahme, die jetzige Gestalt des Berichtes (Mk 5,1—20) sei das Ergebnis einer mehrstufigen Entwicklungsgeschichte. Obwohl sich die Einzelheiten dieser Traditionsgeschichte nicht mehr bloßlegen lassen, ⁷⁰ sind doch einige Beobachtungen anzuführen. In V.7 und im ersten Teil von V.9 haben wir Singular, im letzten Teil von V.9 dagegen Plural; das Letzte erklärt sich vermutlich vom Namen λεγιών her, deutet aber auch an, daß die Anführung des Namens sekundär sein könnte. Zwischen λεγιών und ὡς διαχίλιοι in V.13 besteht eine gewisse Beziehung, und viele Forscher sind dann auch der Meinung, daß die Verse, die über die Schweine erzählen, eine sekundäre Ausmalung bilden; ⁷¹ hierfür spricht auch der Satzteil καὶ περὶ τῶν χοίρων (V.16), der den Anschein einer Hinzufügung hat. In V.19, wo es dem Geheilten befohlen wird, den Seinigen zu erzählen, was der Herr für ihn getan hat, werden die Schweine auch mit keinem Wort erwähnt.

Es wird manchmal darauf aufmerksam gemacht, daß V.6 bis zu einem gewissen Grad V.2 wiederholt, wie auch V.5 eine Wiederholung von V.3 sein soll; es ist aber sehr problematisch, aus diesen Beobachtungen heraus verschiedene Schichten abdecken zu wollen, denn die Ähnlichkeiten könnten in der Tat von der ursprünglichen Darstellungsform herrühren. Das Ursprüngliche des Berichtes scheint also die Schilderung der Begegnung Jesu mit dem Dämonbesessenen im halbheidnischen Gebiet um den Tiberiassee herum zu sein, und V.7 ist als Mittelpunkt dieser Tradition anzusehen. Dieser vermutlich ältesten Fassung wenden wir uns jetzt zu.

Zunächst sind einige sprachliche Beobachtungen anzuführen, die einen semitischen Hintergrund widerzuspiegeln scheinen; es handelt sich um Ausdrücke wie ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, φωνῇ μεγάλῃ und τί ἐμοὶ καὶ σοί. Hinsichtlich des Satzbaus bemerkt E. Lohmeyer: „Bisweilen sehr breit, dann wieder ganz knapp, spiegelt die Schilderung deutlich den lebhaften, phantasievollen

⁶⁹ Bauernfeind, Worte, 56, Anm. 2.

⁷⁰ Nach einer genauen Analyse des Berichtes meint doch R. Pesch schlußfolgern zu können, daß er vor seiner Aufnahme in Mk 4 Überlieferungsstufen durchlaufen hat. „Die missionarisch-werbende Wundergeschichte (1) ist über die Stufe der Inszenierung der Demonstration der Überlegenheit der christlichen Mission über das Heidentum (2) zur Missionslegende (mit ätiologischem Einschlag) (3) geworden“. Letzte Stufe ist nach R. Pesch die Verknüpfung mit den übrigen in Mk 4, 35—5,43 vorkommenden Berichten, die die Macht Jesu über verschiedene Mächte illustrieren (Pesch, Gerasa, 48).

⁷¹ Siehe u. a. Pesch, Gerasa, 39f und die von Pesch zitierten Auffassungen.

Stil orientalischer Erzählungskunst“. ⁷² M. Black wieder nimmt an, die Verwendung des Verbs ἔλεγεν (V.8), das hier als ein Pl.Perf. wiedergegeben werden muß, „reflects the regular Semitic use of the word“. ⁷³ Bemerkenswert ist auch das Vorkommen der Bezeichnung ὑπιστος; hier ist „jüdischer Einfluß kaum verkennbar, wie denn ‚der Höchste Gott‘ überhaupt vor allem der religiösen Sprache der Juden angehört“. ⁷⁴ ὑπιστος weist vielleicht in Richtung synkretistischen Judentums, denn nach dem AT sind es oft Nicht-israeliten, die diese jüdische Bezeichnung verwenden. ⁷⁵ Weiter ist die Bezeichnung Ἰησοῦ υἱὸ τοῦ θεοῦ möglicherweise hellenistisch beeinflusst. ⁷⁶ In Richtung des Synkretismus weist übrigens auch die Tatsache, daß der Bericht hinsichtlich der Sprache nicht nur semitisches, sondern auch hellenistisches Gepräge trägt; so gibt es z. B. längere Wort- und Satzgefüge und eine häufige Verwendung von Partizipien. Bezüglich βασιλείας sei auf die schon früher erwähnten jüdischen Erwartungen verwiesen, daß die Macht der Dämonen in der Messiaszeit gebrochen werden wird.

Werden nun die eben erwähnten Verhältnisse in Betracht gezogen, ist es überaus verständlich, daß M. Dibelius der Auffassung ist, der Bericht habe ursprünglich über einen jüdischen Exorzisten in heidnischem Gebiet erzählt. ⁷⁷ Der jüdische Exorzist ist aber M. Dibelius zufolge nicht Jesus gewesen; dazu findet er den Widerspruch zwischen diesem Bericht — besonders dem, was über die Schweine erzählt wird — und dem evangelischen Ethos zu groß. Nun haben wir aber oben dafür argumentiert, daß gerade dieser Teil des Berichtes nicht ursprünglich ist, und unter der Voraussetzung, daß diese, übrigens verbreitete Auffassung die Wahrheit trifft, fällt M. Dibelius' entscheidendes Argument für die Annahme, daß der Exorzist im ursprünglichen Bericht nicht Jesus war. ⁷⁸

⁷² Lohmeyer, Mk, 94.

⁷³ M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1971 (= ³1967), 301.

⁷⁴ W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin ⁵1958, ὑπιστος, Sp. 1681—1682.

⁷⁵ Siehe z. B. Kertelge, Wunder, 105f.

⁷⁶ Siehe z. B. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT, 83), Göttingen ⁴1974, 296f. Wir stoßen aber nach F. Hahn auf „eine Traditionsstufe, in der die jüdischen Voraussetzungen noch ausgesprochen stark hervortreten und die hellenistischen Elemente in höchst eigenwilliger Art einbezogen sind“ (297).

⁷⁷ Dibelius, *Formgeschichte*, 86f und 98. Kuhn, *Sammlungen*, 197 bemerkt, „daß man annehmen darf, daß sie auch ihre jetzige Fassung judenchristlichen Kreisen verdankt“.

⁷⁸ „Daß hier einfachhin eine jüdische Exorzistengeschichte auf Jesus übertragen worden sei, ist eine Annahme ohne hinreichende Begründung.

Zwar kann zu dem oben Vorgeführten die Frage erhoben werden: Ist es nicht eine Schwierigkeit anzunehmen, daß eine ältere Fassung des Berichtes mit Hinzufügungen, die — wie u. a. M. Dibelius meint — dem evangelischen Ethos widersprechen, erweitert worden ist? Dies soll nicht geleugnet werden; es muß aber hinzugefügt werden, daß die Auffassung M. Dibelius' mit ähnlichen Schwierigkeiten verbunden ist; hier meldet sich nämlich die Frage: Warum sollte man Jesus zur Hauptperson eines Berichtes machen, mit dem er — nach dieser Auffassung — ursprünglich nichts zu tun hatte — zumal der Inhalt dieses Berichtes dem evangelischen Ethos widerspricht?

Die in diesem Aufsatz vertretene Auffassung, daß das Motiv mit den Schweinen eine — vielleicht von anderen Traditionen inspirierte — Hinzufügung ist, könnte vielleicht darin ihre Erklärung haben, daß man in dieser Weise das Schicksal der Dämonen verdeutlichen wollte. Die vermutete Hinzufügung ist zudem mit dem Hauptgedanken des Berichtes (V.7) in Verbindung zu setzen, indem ich im Verb βασιλείας die — z. B. in der Apokalypsik — gekannte Vorstellung finde, daß die Macht der Dämonen in der Messiaszeit gebrochen wird; die Hinzufügung wäre dann als eine Illustration dieses Machtwechsels zu verstehen.⁷⁹ Wir können deshalb sagen, daß viel für die Möglichkeit spricht, die E. Schweizer wie folgt andeutet: „Dann wäre vielleicht eine alte Erzählung vom Austreiben eines Dämons durch Jesus durch allerlei märchenhafte Züge, vor allem aber durch die volkstümliche Schilderung der sich ins Wasser stürzenden Schweine erweitert worden“.⁸⁰

Fassen wir zusammen. Die obige Analyse hat die Traditionsgeschichte des Berichtes Mk 5,1–20 bei weitem nicht in Einzelheiten bloßgelegt; dies war aber auch nicht beabsichtigt, ist zweifelsohne überhaupt nicht mehr möglich. Dagegen hat unsere Untersuchung die Berechtigung des von R. Bultmann oben zitierten Nachsatzes: „als die Geschichte auf Jesus übertragen wurde“ erheblich in Frage gestellt; demnach kann auch nicht dieser Bericht als tragfähiges Argument für den Grundgesichtspunkt R. Bultmanns hinsichtlich der Heilungserzählungen verwertet werden.

Ganz gewiß sind von Anfang an Dämonenaustreibungen von Jesus erzählt worden, und es gibt keinen Grund, eine solche am Ostufer des Sees für unmöglich zu halten. In der Tradition ist dann freilich die Begebenheit in volkstümlicher und schematischer Erzählweise, die für Dämonenaustreibungen üblich war, besonders in Mk 5,10–13, novellistisch ausgeschmückt worden“. Vgl. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HThK, 3/1), Freiburg – Basel – Wien 1969, 487.

⁷⁹ Dies verdeutlicht Mt, wenn er hinzufügt πρὸ καίροϋ (8,29).

⁸⁰ Schweizer, Mk, 62. Siehe auch Grundmann, Mk, 106.

Mk 5,21—43

Das Verhältnis zwischen 5,22—24.35—43 und 5,25—34

Der Abschnitt Mk 5,21—43 ist deshalb einzigartig, weil zwei Wunderberichte gegenseitig sehr eng verbunden sind. Bis zu einem gewissen Grad ist z. B. von einem zeitlichen Zusammenfall die Rede. Die Frage ist nun, ob dieser Zusammenfall als eine Konstruktion der Tradenten anzunehmen ist oder ob er geschichtliche Begebenheiten widerspiegelt. Die Beantwortung dieser Frage ist hier von Bedeutung, denn wenn wir zwei ursprünglich selbständige Berichte vor uns haben, muß die Frage nach dem Ursprung natürlich an die einzelnen Erzählungen gerichtet werden.

Es lassen sich mehrere Verhältnisse anführen, die zu einer Verknüpfung der beiden Berichte beigetragen haben können. So scheinen z. B. die Bemerkung des Synagogenvorstehers: τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει (V.23) und der Satz: ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν (V.35) den Verlauf eines gewissen Zeitraumes vorauszusetzen; diese Zeitperiode wird dann veranschaulicht in der Weise, daß über das in dieser Periode Passierte berichtet wird. Dieses Argument ist natürlich nicht zwingend, findet aber eine Unterstützung in der Tatsache, daß auch andere Argumente für eine sekundäre Verknüpfung der beiden Berichte vorzubringen sind; z. B. kommt θυγάτηρ (in V.23 θυγάτριον) in beiden Erzählungen vor, und die Wörter πίστις und σῶζειν spielen in den beiden Berichten eine entscheidende Rolle; weiter sind πίπτειν bzw. προσπίπτειν und die Zahl zwölf zu nennen.⁸¹ Schließlich soll darauf aufmerksam gemacht werden, daß sowohl 5,22—24.35—43 als auch 5,25—34 die für einen Wunderbericht typische Gliederung aufweisen, und dies spricht auch für die Annahme einer ursprünglichen Selbständigkeit der beiden Berichte. Es ist aber kaum Mk, der die Traditionen verknüpft hat, denn im ganzen Abschnitt 5,21—43 scheint nur V.43 von ihm herzurühren. Die beiden Berichte in Mk 5,21—43 werden also im folgenden als zwei ursprünglich gegenseitig unabhängige Traditionen behandelt werden; das Ergebnis dieser Untersuchung wird vielleicht auch dazu beitragen können, die Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung zu beurteilen.

5,25—34

Im Bericht über die blutflüssige Frau werden oft mehrere Zeichen hellenistischen Ursprungs angeführt, u. a. die ziemlich eingehende

⁸¹ Siehe z. B. Kertelge, Wunder, 112.

Schilderung von der ernsthaften Krankheit der Frau. Die Dauer der Krankheit wird betont, und es wird bemerkt, daß die Frau viel gelitten hat; weiter wird gesagt, daß die Versuche der Ärzte, Hilfe zu leisten, fehlgeschlagen waren — die Krankheit war gerade umgekehrt schlimmer geworden. Hinsichtlich der Bemerkung, daß die Ärzte schlecht wegkommen — ein Zug, der wie gesagt oft als typisch hellenistisch verstanden wird —, soll daran erinnert werden, daß wir in Tob 2,10 eine Aussage haben, die dem Inhalt nach mit Mk 5,25f verwandt ist,⁸² und wir kennen rabbinische Aussagen, die noch negativer sind;⁸³ dies bedeutet, daß wir im genannten Zug in keiner Weise ein sicheres Zeichen hellenistischen Ursprungs der Erzählung haben.

Charakteristisch für den Bericht über die Heilung der blutflüssigen Frau ist die Bedeutung des Begriffs δυνάμις; nicht das Vorhandensein dieses Wortes in der Heilungserzählung ist singulär, denn der Begriff δυνάμις kommt umgekehrt sehr häufig vor in solchen Berichten; so werden die Heilungen in den synoptischen Evangelien sogar oft δυνάμεις genannt. Das für den hier zur Diskussion stehenden Bericht Spezifische ist das Verständnis von δυνάμις als eine dem Heilenden innewohnende Kraftsubstanz, die z. B. durch Berührung überführt werden kann.⁸⁴ Oft wird in diesem Zusammenhang auf F. Preisigke verwiesen; er versucht nämlich unter Verweis auf ägyptische Papyri nachzuweisen, daß δυνάμις in Mk 5,25–34 als ein Fluidum zu verstehen ist.⁸⁵ Es soll nicht geleugnet werden, daß in dem religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial viele Beispiele eines Verständnisses von δυνάμις, wie das in Mk 5,25–34 belegte, zu finden sind; es wäre aber übereilt, daraus zu folgern, der Ursprung des Berichtes sei hellenistisch, denn z. B. 2 Kön 13,21: wajjigga' ha'is be'asmot 'eliša' wajehi wajjakam 'al-raglaw muß ins Bild gebracht werden, weil auch hier die Vorstellung,

⁸² „Da entstanden weiße Flecken in meinen Augen, und ich ging zu Ärzten, aber sie konnten mir nicht helfen“ (nach E. Kautsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, I, Hildesheim 1962 [= Tübingen 1900], 138).

⁸³ Siehe Klostermann, Mk-Ev, 51.

⁸⁴ Gerade dieser Zug wird oft als typisch hellenistisch aufgefaßt; siehe z. B. Hahn, Hoheitstitel, 312f. Vgl. übrigens Apg 19,12 wie auch Mk 3,10 und 6,56 par.

⁸⁵ „Erneut muß ich hierbei vorweg betonen, daß in Ägypten keinesfalls der alleinige Urquell für die frühchristliche Anschauung zu suchen ist, wohl aber der Hauptquell. Auch war diejenige Anschauung, welche ich hier behandeln will, keinesfalls die in jener Zeit allein herrschende, sie ist daher nicht der Schlüssel, welcher alle Geheimnisse aufschließt; aber sie war die vorherrschende Anschauung gerade in den wichtigsten Fragen“ (F. Preisigke, Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit, hg. vom Papyrusinstitut Heidelberg, Schrift 6, Berlin – Leipzig 1922, S. 1).

daß die heilende Kraft durch Berührung überführt wird, bezeugt ist. Weiter ist an den Bericht über die Heilung von dem Sohn der Frau in Sunem zu erinnern,⁸⁶ denn erstens ist nach dieser Erzählung der Stab Elisass Träger seiner Kraft — obwohl er in der Hand eines anderen ist —, zweitens wird die Berührung Elisass als entscheidende Ursache der Auferweckung des Sohnes vorgestellt.⁸⁷ Hierzu kommt, daß die Vorstellung, daß das Heilige mit Kraft erfüllt ist, überhaupt im AT vorherrschend ist. Dies alles zeigt, daß die Bedeutung von *δύναμις* in Mk 5,25 ff allein eine Schlußfolgerung hinsichtlich des Ursprungs des Berichtes nicht ermöglicht.

Nun gibt es aber andere Verhältnisse, die in Richtung eines hellenistischen Hintergrundes der Erzählung zu weisen scheinen; hier ist besonders an die Sprache des Berichtes gedacht. Wenn man sich nämlich daran erinnert, daß die parataktische Konstruktion im Mk-Ev so dominierend ist, fällt der Stil in 5,25ff auf (*καὶ γυνὴ οὖσα ... παθοῦσα ... δαπανήσασα ... ὠφεληθεῖσα ... ἐλθοῦσα ... ἀκούσασα ... ἐλθοῦσα ... ἥψατο*). Dies hat auch z. B. V. Taylor beobachtet: „This passage is remarkable as being one of the very few examples in Mk of a longer Gk period with subordinating participles, in contrast with the repeatedly used paratactic construction“.⁸⁸ Die Beobachtung veranlaßt aber bei V. Taylor überraschenderweise keine weiteren Überlegungen — jedenfalls keine Bemerkungen — bezüglich des Ursprungs der Erzählung.

In dieselbe Richtung wie V.25—27 weist der Ausdruck *τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν*; bezüglich dieses Ausdrucks verweist E. Lohmeyer auf Apg 24,10 und Hebr 13,23 und bemerkt: „Sie erscheint so rein eben nur in diesen ‚hellenistischen‘ Schriften, woraus man auf die Sprache auch dieser Erzählung schließen kann, im Gegensatz zu 5,35—43“.⁸⁹

Zwar darf nicht übersehen werden, daß der Satz *ὑπαγε εἰς εἰρήνην* (vgl. *lek lešalom*) für einen semitischen Hintergrund spricht, aber es besteht ja die Möglichkeit, daß V.34 seinen eigenen Hintergrund und seinen eigenen Ursprung hat, und in der Tat macht dieser Vers den Eindruck, sekundär zu sein, denn während im vorhergehenden Teil des Berichtes die Auffassung zum Ausdruck zu kommen scheint, daß die Heilung das Ergebnis der Berührung der Frau mit dem mit heilbringender *δύναμις* erfüllten Jesus sei, bringt dieser Vers anscheinend in der Weise eine Korrektur,

⁸⁶ 2 Kön 4,8ff.

⁸⁷ Siehe auch 1 Kön 17,17ff.

⁸⁸ V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London 1969, 289. Siehe auch Black, *Aramaic Approach*, 44f. Mk „has one instance only (5,25—27) of a longer Greek period with subordinating aorist participles“.

⁸⁹ Lohmeyer, Mk, 102, Anm. 6.

als jetzt der Glaube der Frau als die entscheidende Voraussetzung der Heilung gesehen wird. In diesem Zusammenhang ist außerdem darauf aufmerksam zu machen, daß der Ausdruck ἡ πίστις σου σέσωκέν σε auch in Mk 10,52; Lk 7,50; 17,19 und 18,42 bezeugt ist. Es spricht also etwas für die Annahme, daß wir hier eine von anderen (Heilungs-)Traditionen bekannte Aussage haben, die irgendwann im Traditionsverlauf in den Bericht über die Heilung der blutflüssigen Frau eingetragen worden ist — und zwar mit der Absicht, die Bedeutung des Glaubens für die Heilung deutlich zu machen. Deshalb finde ich es auch notwendig, einen Vorbehalt zu machen gegenüber J. Roloffs Bemerkung über das Logion ἡ πίστις σου σέσωκέν σε: „An seiner festen Verankerung in der Perikope ist nicht zu zweifeln“. ⁹⁰

Nach unserer Besprechung von Mk 5,25—34 ist abschließend zu sagen, daß die Argumente, die oft angeführt werden, um die Annahme eines hellenistischen Ursprungs der Erzählung zu unterbauen, nicht eindeutig sind. ⁹¹ Dennoch scheint mir — wenn die sprachlichen Beobachtungen in Betracht gezogen werden — diese Auffassung die naheliegendere zu sein, jedoch mit der Einschränkung, daß besonders V.34 anders zu beurteilen ist, nämlich als ein Einschub, der dazu dient, den Inhalt des Berichtes in Übereinstimmung mit anderen ntl Heilungsberichten zu bringen, in denen der Glaube eine zentrale Rolle spielt. In der jetzigen Gestalt der Tradition ist folglich gerade dieser Einschub der Schlüssel für ein richtiges Verständnis. Trifft nun diese Beurteilung die Wahrheit, muß zugestanden werden, daß R. Bultmanns These bezüglich der ntl Wunderberichte — d. h. ja überwiegend der Heilungsberichte — in Mk 5,25ff eine gewisse Unterstützung finden kann; es läßt sich nämlich die Meinung befürworten, daß ein Heilungsbericht, dessen Ursprung hellenistisch ist, die Grundlage der jetzigen, mk Erzählung ist, in der allerdings Jesus derjenige ist, der über die heilende Kraft verfügt, und in die die Bedeutung des Glaubens eingetragen worden ist.

5,22—24.35—43

In der Erzählung über die Heilung der Tochter Jairi finden sich u. a. nach K. Kertelge Züge, die für hellenistische Wunderberichte

⁹⁰ J. Roloff, Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen ²1973, 153. Siehe auch W. Foerster, σῶζω, σωτηρία, in: TWNT, VII, 966—970.981—1004, 990.

⁹¹ Vgl. in diesem Zusammenhang z. B. Kuhn, Sammlungen, 197f, wo u. a. auf den semitischen Ausdruck ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς (Lev 12,7, LXX) in V. 29 aufmerksam gemacht wird.

typisch sein sollen.⁹² Als Beispiele nennt K. Kertelge die spöttische Reaktion der Klageweiber auf das Wort Jesu: „das Kind ist nicht gestorben, sondern schläft“, die Entfernung aller mit Ausnahme von einem Innenkreis, der bei der Auferweckung allein anwesend war, die Berührung in der Weise, daß Jesus die Hand des Kindes ergreift und die Aussprache eines wunderwirkenden Wortes. Es läßt sich nicht bestreiten, daß solche Züge in mehreren hellenistischen Heilungserzählungen zu finden sind; sie sind aber nicht markant genug, um die Schlußfolgerung eines hellenistischen Ursprungs unseres Berichtes zu erlauben; es läßt sich zudem nicht nachweisen, daß die erwähnten Motive nur in hellenistischen Traditionen vorkommen.

Im vorliegenden Bericht sind nun Beispiele sprachlicher Art nachzuweisen, die vielmehr für einen aramäischen Hintergrund sprechen. Ein Vergleich zwischen diesem Bericht und der Erzählung über die Heilung der Blutflüssigen veranlaßt so bei E. Lohmeyer folgenden Kommentar: „Die Sprache ist anders als in 5,25—34; nirgends Hellenismen, keine indirekte Rede, keine Perioden, kaum ein Partizip; dafür parataktische Sätze, durch *καί* eingeleitet, Semitismen in 5,22.42, endlich ein aramäisches Wort in 5,41. Man vermutet, daß die Vorlage ursprünglich aramäisch war.“⁹³ Diese Auffassung wird u. a. von M. Black gestützt, der folgende Beobachtungen anführt: Der Semitismus *εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων* in V.22,⁹⁴ das Vorkommen eines Hilfswortes, das keine selbständige Bedeutung hat (*ἐλθὼν* in V.23),⁹⁵ *ἀπό* mit partitiver Bedeutung in V.35,⁹⁶ die Verwendung der 3. Person Plural in einem unpersönlichen Ausdruck — was vor allem im Munde Jesu vorkommt, jedoch darüber hinaus vereinzelt zu finden ist wie z. B. in V.35 (siehe auch V.38).⁹⁷ Schließlich nennt M. Black die asyndetische Ausdrucksform in V.39b.⁹⁸ Bezüglich der Wörter *ταλιὰ κοῦμ* ist zu sagen, daß sie kaum als *ῥῆσις βαρβαρικῇ* aufzufassen sind. Es ist mit Händen zu greifen, daß Mk sie nicht so versteht, denn er bietet ja eine Übersetzung dieser Wörter. Es darf auch nicht übersehen werden, daß die Wörter vermutlich die Muttersprache Jesu wiedergeben; dies spricht

⁹² Kertelge, Wunder, 115f.

⁹³ Lohmeyer, Mk, 104.

⁹⁴ Black, Aramaic Approach, 249.

⁹⁵ Black, aaO. 90.

⁹⁶ Black, aaO. 251. Vgl. Klostermann, Mk-Ev, 53.

⁹⁷ Black, aaO. 91 und 93.

⁹⁸ Black, aaO. 41. Die früher vorgelegte Auffassung, daß Mk 5,21—43 zwei ursprünglich selbständige Traditionen enthält, wird von diesen sprachlichen Beobachtungen unterstützt.

auch gegen die Annahme einer ῥῆσις βαρβαρικῇ. Hat die Erzählung eine aramäische Vorlage, können die betreffenden Wörter nicht ursprünglich als fremdartig und unverständlich gehört werden.

Für einen jüdischen Hintergrund spricht weiter die Tatsache, daß es im Bericht um die Tochter eines *Synagogenvorstehers* geht. „Wenn in unserer Geschichte der Vater ein ‚Archisynagoge‘, ein Synagogenvorsteher ist . . ., so sieht das nach bestimmter, alter Erinnerung aus . . . in den Evangelien begegnet uns ein Archisynagoge nur hier“.⁹⁹

In eine traditionsgeschichtliche Beurteilung des Berichtes muß auch V.37 einbezogen werden. Dieser Vers, in dem erzählt wird, daß Jesus Petrus, Jakobus und Johannes mit sich nahm, ist nach R. Bultmann „wohl“ als Redaktionsarbeit aufzufassen; er begründet diese Annahme damit, daß V.37 „unpassend“ V.40 vorwegnimmt und daß er beabsichtigt, die Erzählung enger mit dem „Leben Jesu“ zu verknüpfen.¹⁰⁰ Diese Auslegung stimmt ja mit R. Bultmanns Grundgesichtspunkt, daß die ntl Heilungsberichte im großen und ganzen auf Traditionen bauen, die ursprünglich keine Beziehung zum irdischen Jesus hatten, gut überein. Ist man aber von vornherein nicht an eine solche Auffassung gebunden, scheint doch die Annahme naheliegender zu sein, daß der gerade erwähnte Zug mit den Jüngern ursprünglich ist — um so mehr, als die Tradition andere Zeichen jüdischer Herkunft hat; es ist kaum vorstellbar, daß die Namen dieser gekannten Jünger in eine alte Tradition eingetragen werden konnten, wenn die Genannten mit der geschilderten Begebenheit nichts zu tun gehabt hätten.

Es ist schwierig zu entscheiden, inwieweit der Bericht ursprünglich als eine Totenerweckung erzählt wurde; daß er in der jetzigen Gestalt so verstanden werden will, ist nicht zu bezweifeln. A. Suhl bemerkt zu dieser Frage: „Berücksichtigt man ferner den eigenartigen Charakter dieser Geschichte . . ., legt sich die Vermutung nahe, daß als tatsächlich geschehenes Ereignis eine Heilung zugrunde liegt, die in der Überlieferung zu einer Totenaufweckung ausgestaltet wurde“.¹⁰¹ Nach A. Suhl könnte u. a. Mt 11,2ff par diese Entwicklung gefördert haben. In unserem Zusammenhang ist es aber nicht entscheidend, ob sich die Beurteilung A. Suhls festhalten läßt. Wesentlicher ist es, daß mehrere Argumente für die Auffassung sprechen, 5,22—24.35—43 spiegle eine alte (Heilungs-)Tradition aramäischen Ursprungs wider — und deshalb

⁹⁹ J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus (NTD, 1), Göttingen 1963, 92. Siehe auch z. B. Kuhn, Sammlungen, 198f.

¹⁰⁰ Bultmann, Geschichte, 228

¹⁰¹ A. Suhl, Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung, Gütersloh 1968, 51.

vermutlich auch das Wirken des irdischen Jesus. Daß der Bericht den Elias-Elisa-Traditionen zu verdanken ist, ist kaum der Fall — dazu gibt es sowohl zu viele als auch zu große Unterschiede; dies hebt natürlich nicht auf, daß die genannten Traditionen der Ausformung der hier zur Diskussion stehenden Erzählung ihr Gepräge gegeben haben können — wie dies vermutlich auch hinsichtlich anderer ntl Traditionen der Fall gewesen ist.

Ist nun die Auslegung, die oben vorgelegt worden ist, in der Hauptsache richtig, gehört auch die Tradition über die Heilung (Auferweckung) der Tochter des Jairus zu den Traditionen, die den Grundgesichtspunkt R. Bultmanns hinsichtlich der synoptischen Heilungstraditionen problematisieren.

Mk 10, 46—52

Tradition und Redaktion

Im Bericht über die Heilung des blinden Bartimaios gibt es nicht viele Spuren redaktioneller Bearbeitung von seiten des Mk. V.46a (καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχὴν) scheint jedoch redaktionell zu sein, und in V.46b kommen die Wörter καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ wie eine Hinzufügung vor; die Absicht dieser Hinzufügung scheint die zu sein, sowohl die Jünger als auch die Schar in den Bericht einzubeziehen. Die Jünger z. B. kommen sowohl im vorhergehenden als auch im folgenden Bericht vor, spielen aber im Handlungsverlauf 10, 46—52 keine Rolle.

Die vor-mk Tradition

R. Bultmann bemerkt hinsichtlich Mk 10,46—52: „Es ist kaum möglich, eine ursprüngliche, stilgemäß erzählte Wundergeschichte als Grundlage zu erkennen“. ¹⁰² Es ist in der Tat auch wahrscheinlich, daß die Tradition eine Überlieferungsgeschichte erlebt hat, die als Ursache gewisser Unklarheiten im Bericht zu verstehen ist. Z. B. ist es nicht mehr klar, auf wen sich das Wort πολλοί (V.48) im Dialog V.47—50 bezieht und an wen die Wörter φωνήσατε αὐτόν (V.49) gerichtet sind; solche Unklarheiten rühren vermutlich von Bearbeitungen her. Dennoch bin ich der Meinung, daß K. Kertelge Recht hat, wenn er gegenüber der Auffassung R. Bultmanns bemerkt: „(man) wird ... nicht sagen können, daß die

¹⁰² Bultmann, Geschichte, 228.

Erzählung in allen ihren Teilen eine ‚späte Bildung‘ sei“.¹⁰³ Der Gesichtspunkt K. Kertelges wird nämlich von der Tatsache entscheidend gestützt, daß der Bericht mehrere Züge enthält, die für die Annahme einer alten, zugrundeliegenden Tradition sprechen.¹⁰⁴

a) *Die Lokalisierung in der Nähe von Jericho*

Zwar ist V.46a aller Wahrscheinlichkeit nach redaktionell, jedoch kommt der Name Jericho auch in V.46b vor, und dieser Halbvers ist der Tradition zuzuschreiben, denn die Redaktion würde kaum angegeben haben, daß „sie“ Jericho verließen, da ja gerade im vorhergehenden Satz gesagt ist, daß sie in diese Stadt hineingegangen waren; es wäre nicht nur überflüssig, sondern zudem unnatürlich.

Daß die Tradition ursprünglich mit Jericho verbunden war, erklärt übrigens am besten, daß der Bericht im jetzigen Zusammenhang, der die Jüngerbelehrung auf dem Weg nach Jerusalem enthält, angebracht ist — und nicht im ersten Teil des Evangeliums, wo die meisten Wundererzählungen zu finden sind.¹⁰⁵

b) *Die Anredeform ῥαββουὶ in V. 51*

Von Joh 20,16 abgesehen kommt ῥαββουὶ nur an dieser Stelle vor. Das verwandte Wort ῥαββί wird in der synoptischen Überlieferung ausschließlich von Nachfolgern Jesu gebraucht und drückt die Lehrer-Schüler-Relation zwischen Jesus und den Nachfolgern aus. Bezüglich ῥαββουὶ, das eine Transkription eines aramäischen Wortes ist, bemerkt übrigens M. Black: „Its use in the Palestinian Pentateuch Targum shows that it cannot have been uncommon in earlier Palestinian Aramaic for a human lord“.¹⁰⁶ Hier wird also nicht notwendigerweise „ein qualifiziertes Verhältnis zu Jesus“ ausgedrückt,¹⁰⁷ sondern die Anredeform macht den Eindruck, daß wir es mit einer alten palästinensischen Tradition zu tun haben.

¹⁰³ Kertelge, Wunder, 180.

¹⁰⁴ Hinsichtlich einer Besprechung dieser Züge sei besonders auf Roloff, Kerygma, 121ff verwiesen.

¹⁰⁵ Vgl. H. Riesenfeld, Till Markusevangeliets komposition, in: SEA 18—19 (1953—54) 140—160, 159. Übrigens scheint auch Bultmann, Geschichte, 228 diese Möglichkeit anzudeuten.

¹⁰⁶ Black, Aramaic Approach, 21.

¹⁰⁷ Kertelge, Wunder, 180.

c) *Die Anredeform* $\nu\acute{\iota}\epsilon \Delta\alpha\upsilon\lambda\delta \text{ } \text{'}\text{Ιησοῦ}$

$\text{'}\text{Υ}\acute{\iota}\epsilon \Delta\alpha\upsilon\lambda\delta \text{ } \text{'}\text{Ιησοῦ}$ wird am natürlichsten als eine alte Anredeform verstanden, die im Bericht festgehalten worden ist und die Ausdruck einer frühen palästinensischen Christologie ist. Dieser Ausdruck unterscheidet sich deutlich von den christologischen Bezeichnungen für den Erhöhten, die später verbreitet wurden.

R. Bultmann findet es einzigartig, daß Jesus als Sohn Davids bezeichnet wird; übrigens kollidiert auch diese Bezeichnung nach R. Bultmann mit der Anredeform $\acute{\rho}\alpha\beta\beta\omicron\upsilon\acute{\iota}$.¹⁰⁸ Nichts steht jedoch der Annahme im Weg, daß die beiden Anredeformen von derselben Traditionsschicht herrühren; gerade umgekehrt könnte man die Verwendung gleichlautender Bezeichnungen als Zeichen späterer Bearbeitung auffassen.

d) *Der Name* Βαρτιμαῖος

R. Bultmann zieht die Schlußfolgerung, daß der sekundäre Charakter des Berichtes u. a. daraus hervorgeht, daß der Name des Geheilten angegeben wird. Dies wiegt aber nicht besonders schwer. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß die Traditionen auf einer späteren Überlieferungsstufe als der ntl mit einer Reihe von Einzelheiten novellistischer Art — darunter auch Personennamen — bereichert worden sind. In den synoptischen Evangelien ist aber — abgesehen von Βαρτιμαῖος — nur ein Name (Jairus) genannt,¹⁰⁹ und die beiden Beispiele sind anscheinend nicht im Zusammenhang mit der späteren Neigung, u. a. Namen hinzuzufügen, zu verstehen, weil sie in keiner Weise zu den jüngsten ntl Traditionen gehören. Hinsichtlich Βαρτιμαῖος scheint die Annahme naheliegend, daß dieser aramäische Name ursprünglich in der Tradition beheimatet war.¹¹⁰ Diese Auffassung ist umso naheliegender, als sie anderen Zeichen alter Tradition entspricht. J. Roloff ist folglich beizustimmen, wenn er sagt: „Wir haben es hier mit einer ursprünglich stark von geschichtlicher Erinnerung geprägten Perikope zu tun“,¹¹¹ und unter der Voraussetzung, daß diese Auffassung stichhaltig ist, widerspricht auch dieser Bericht R. Bultmanns Grundgesichtspunkt.

¹⁰⁸ Bultmann, Geschichte, 228.

¹⁰⁹ Die Namen der Jünger sind hier nicht mitzuzählen.

¹¹⁰ Siehe in diesem Zusammenhang Kertelge, Wunder, 179f und die in Anm. 780 genannten Gesichtspunkte. Kertelge deutet an, theologische Gründe könnten eine Weglassung der Namen bei Mt und Lk erklären (180).

¹¹¹ Roloff, Kerygma, 123.

Im ersten Teil dieses Aufsatzes wurde eine Reihe von Gesichtspunkten angeführt, die in verschiedener Weise R. Bultmanns Auffassung von den synoptischen Heilungstraditionen problematisieren — und zwar die Auffassung, daß diese Traditionen als eine sekundäre Überlieferungsschicht hellenistischen Ursprungs zu verstehen sind. Die Stichhaltigkeit dieser Auffassung hat eine Analyse einiger Heilungsberichte weiter problematisiert, denn nur einer der besprochenen Berichte scheint die Auffassung R. Bultmanns unterstützen zu können.¹¹² Obwohl also die Auffassung R. Bultmanns kaum festzuhalten ist, heißt dies doch in keiner Weise, daß die Historizität der einzelnen Traditionen nachgewiesen wurde, was sicherlich nicht mehr möglich ist, sondern es heißt, daß die Skepsis, womit dieser Teil der ntl Tradition sehr oft betrachtet wird, erheblich reduziert werden muß. Um dies positiv zu formulieren: Die Evangelien scheinen den geschichtlichen Tatsachen zu entsprechen, wenn sie den Eindruck erwecken, daß im Wirken des irdischen Jesus die Heilungstätigkeit einen zentralen Platz gehabt hat.¹¹³

Trifft nun diese Beurteilung der Heilungstraditionen zu, muß dies die Gesamtauffassung des Wirkens des irdischen Jesus beeinflussen. Viel eingehender als bisher muß die Bedeutung der Heilungstätigkeit überlegt werden, und der — oft übersehene — enge Zusammenhang, der nach der Überlieferung zwischen dieser Tätigkeit und der Verkündigung, zwischen Wort und Tat bestanden hat, muß zum Gegenstand näherer Untersuchung gemacht werden. Besonders wünschenswert wäre eine genaue Untersuchung des Verhältnisses zwischen der Heilungstätigkeit Jesu und der Gottesherrschaft, die als Mittelpunkt seiner Verkündigung zu bezeichnen ist. Eine solche Untersuchung ist auch deshalb naheliegend, weil mehrere der Traditionen über die Heilungstätigkeit Jesu — wie schon früher angedeutet — eine Relation zwischen den Heilungen und der Gottesherrschaft bezeugen.¹¹⁴

¹¹² Es darf natürlich nicht übersehen werden, daß die Grenze zwischen sogenannten palästinensischen und hellenistischen Traditionen in keiner Weise scharf ist, was die Beurteilung der einzelnen Traditionen etwas unsicher macht. Siehe in diesem Zusammenhang zunächst *M. Hengel*, *Judentum und Hellenismus* (WUNT, 10), Tübingen 1973, z. B. 191ff und 459.

¹¹³ „Es ist nicht zu bezweifeln, daß die zahlreichen wunderbaren Heilungen von Kranken und Besessenen, auch wenn sie im einzelnen legendarisch ausgeschmückt sind, im ganzen doch zu dem historisch Sichersten gehören, was uns von Jesus überliefert ist“ (*H. Campenhausen*, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* [BhTh, 14], Tübingen 1963, 6).

¹¹⁴ Es heißt denn auch z. B. bei *Gutwenger*, *Machterweise*, 189: „Die Machterweise Jesu (sind) in den Kontext seiner Verkündigung der Basileia Gottes eingeordnet“.